

KONTRIBUTET MUSLIMANE
NË QYTETËRIMIN BOTËROR

M. Basheer Ahmed, Md / Ambassador Syed A. Ahsani / Dilnawaz A. Siddiqui, Phd
Kontributet muslimane në qytetërimin botëror

Titulli origjinal
Muslim Contributions to World Civilization

Copyright © 2005 The International Institute of Islamic Thought
The Association of Muslim Social Scientist, USA

Botimi i parë në gjuhën shqipe. Copyright © 2019 Center for Advanced Studies, Sarajevo

Ky libër është e drejtë e autorit. Në varësi të përjashtimit ligjor dhe në dispozitat e marrëveshjeve përkatëse të licencimit kolektiv, asnjë riprodhim i asnjë pjese nuk mund të bëhet pa lejen me shkrim të botuesve.

BOTUËS: Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërit Islam, www.aiitc.net

PËRKTHIMI: Festime Mehdiu Gashi

RËDAKTOR: Oriola Sula

FAQOSJA DHE DIZAJNI: Suhejb Xhemaili

SHTYPI: Mileniumi i Ri / Tiranë, 2019

CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

Kontributet muslimane në qytetërimin botëror / përgat. për bot.
M. Basheer Ahmed, Syed A. Ahsani, Dilnawaz A. Siddiqui ;
përkth. Festime Mehdiu Gashi ; red. Oriola Sula. – Tiranë :
Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërit Islam, 2019
... f. ; ... cm.
Tit. origj.: Muslim contributions to world civilization
ISBN 978-9928-126-24-5

1.Qytetërimi 2.Historia 3.Qytetërimi islam

008 :28

KONTRIBUTET MUSLIMANE NË QYTETËRIMIN BOTËROR

Përgatitën për botim:
M. Basheer Ahmed, Md
Ambassador Syed A. Ahsani
Dilnawaz A. Siddiqui, Phd



Tiranë, 2019



Botimi i këtij libri u mbështet nga Instituti Ndërkombëtar i
Mendimit Islam (IIIT) dhe Qendra për Studime të Avancuara
(CNS).



Përmbajtja

HYRJE	11
PROLOG.....	21
1 ÇFARË KA MËSUAR PERËNDIMI NGA QYTETËRIMI ISLAM.....	27
2 TEJJKALIMI I NDARJES FETARE-SHEKULLARE: KONTRIBUTI ISLAM NË QYTETËRIM	33
Bashkëveprimi religjion-politikë	36
Shkallët e shekullarizmit	37
Origjina e shekullarizmit	38
Religjioni dhe shteti në shoqërinë muslimane	42
Parimet formative të shtetit medinas	45
Religjioni dhe shteti në shoqërinë historike muslimane	49
Diferencimi i shoqërisë civile dhe shtetit	51
Islami, shoqëria civile dhe shteti	54
3 PARADIGMA POLITIKE E AL-MAWARDIT: PARIMET E SISTEMIT POLITIK ISLAM.....	57
Kushtetuta e Medinës.....	59
Karakteristikat e Kushtetutës së Medinës	59
Tiparet dalluese të teorisë politike islame	60

Përmbajtja

<i>Shura (Këshillimi)</i>	66
Referendumi / Parlamenti / Vota popullore.	68
Disa shembuj të Shuras nga Profeti (a.s.)	69
Drejtesia	71
Drejtesia është parimi themelor i Islamit:.....	71
Liria	73
Barazia	74
Përgjegjësia e udhëheqësit të shtetit	75
Përfundim	76
 4 HISTORIA INTELEKTUALE E JURISPRUDENCËS EURO-AMERIKANE DHE ALTERNATIVA ISLAME	81
Abstrakt.....	81
5 ORIGJINA E SHKENCAVE MODERNE NGA LINDJA E MESME	101
Arsyetimi	102
Kontributet në shkencën e përgjithshme	104
Demokratizimi i njohurive	107
Kontributet në Matematikë	110
Kontributet në Kimi	112
Kontributet në Fizikë dhe Astronomi	112
Rënia e shkencave muslimane	115
SHTOJCA 1.....	118
Kontributet në originën e shkencës botërore	118
Komentator i Galenit	119
Standardet: peshat.....	122
 6 KONTRIBUTET E MJEKËVE MUSLIMANË DHE TË STUDIUESVE TË TJERË: 700 – 1600	125
Hyrje.....	125
Shkencat mjekësore	135
Kimia	139
Farmakologjia	141
Matematika	142
Astronomia	143
Gjeografia	144
Shkencat politike	145

Përmbajtja

Sociologjia	146
Filozofia	146
Teknologjia	148
Përfundim	149
7 REALIZIMI I NJË SISTEMI EKONOMIK ISLAM NË NJË EKONOMI	
MODERNE.....	155
Abstrakt	155
Hyrje	156
Parimi themelor i sistemit islam	157
Rezultatet e zhvillimit ekonomik	161
Sistemi ekonomik islam	163
Varfëria dhe përhapja e pabarazisë në SHBA	170
Zgjidhja islame e varfërisë dhe pabarazisë në Shtetet e	
Bashkuara.....	175
Përfundim.....	179
8 INSTITUCIONET FINANCIARE ISLAME NË SHTETET E BASHKUARA:	
QËNDRUESHMËRIA	
DHE PERSPEKTIVAT	181
Abstrakt.....	181
Hyrje.....	182
Pengesat dhe sfidat	184
Rregulloret financiare	185
Prodhimet financiare.....	187
Standardet e kontabilitetit.....	188
Konkurrenca.....	189
Përkushtimi	190
Gjendja e institucioneve financiare islame ekzistuese	191
Sfidat përpara	192
Përfundim.....	193
9 KU SHKOJMË NGA KËTU? KONTRIBUTI MUSLIMAN NË QYTETËRIM:	
PARALAJMËRUESI I RILINDJES SË TRETË	195
Misioni	198
EPILOG	203



Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (INMI), në bashkëpunim me Shoqatën e Shkencëtarëve Socialë Muslimanë (SHSHSM), ka kënaqësinë e madhe të prezantojë këtë vëllim të vogël, që thekson trashëgiminë intelektuale të Islamit në qytetërimin botëror.

Kontributet e shkëlqyera të Islamit ndaj shkencës, artit dhe kulturës janë një trashëgimi e përjetshme dhe e çmuar, e cila duhet të ruhet historikisht për gjeneratat e ardhshme. Arritjet e mëdha të dijetarëve muslimanë janë rrallë, nëse pranohen, apo fare në arsimin formal dhe sot identiteti, origjina dhe ndikimi i tyre mbeten kryesisht të paqarta. Ky koleksion i punimeve synon t'u japë lexuesve një hyrje të shkurtër të historisë intelektuale të muslimanëve dhe kontributet që dijetarët e shquar muslimanë kanë dhënë në disa fusha specifike të dijes, duke përfshirë shkencat themelore dhe të aplikuara fizike e biologjike, mjekësinë, teoritë dhe praktikat ligjore e politike, koncepte, modele dhe institucione ekonomike e financiare etj. Ky koleksion nuk përfshin kontributet muslimane në disa fusha të tjera, si gjuha dhe letërsia, artet e bukura dhe arkitektura, të cilat kërkojnë një vëllim të veçantë në këtë temë.

Ruajtja e qytetërimit kërkon një mirëkuptim, ndarje dhe njohje më të mirë të trashëgimisë sonë të përbashkët njerëzore. Duke pasur parasysh stereotipizimin negativ të sotëm dhe keqkuptimin e gabuar të Islamit dhe të muslimanëve, publikimi i këtyre dokumenteve mbi “Kontributet muslimane në qytetërimin botëror” është jetësore për të ndihmuar në riparimin e gabimit që

po kryhet dhe rivendosjen e së vërtetës historike që po shtrembërohet .

INMI, i themeluar në vitin 1981, ka shërbyer si një qendër e madhe për të lehtësuar përpjekjet e singerta dhe serioze shkencore, të bazuara në vizionin, vlerat dhe parimet islame. Programet e tij të kërkimit, seminarët e konferencat gjatë njëzet e katër viteve të fundit, kanë rezultuar me botimin e më shumë se dyqind e pesëdhjetë titujve, në anglisht dhe arabisht, shumë prej të cilave janë përkthyer në disa gjuhë të tjera.

SHSHSM (SHBA) u themelua në vitin 1972, për të siguruar një forum përmes të cilit mund të promovohen pozitat islame në disiplina të ndryshme akademike. SHSHSM ka mbështetur aktivitetet e saj në besimin se zhvillimi i mendimit islam është jetësor për prosperitetin e botës muslimane dhe për vazhdimësinë e trashëgimisë intelektuale islame. Që nga zhvillimi i saj në SHBA, një numër i shoqatave të tjera të ngjashme janë themeluar në Britani të Madhe, Francë, Gjermani dhe Indi.

Dëshirojmë të shprehim falënderimin tonë për Dr. Dilnawaz A. Siddiqui i cili, gjatë gjithë fazave të ndryshme të prodhimit të librit, bashkëpunoi ngushtë me ne. Ne, gjithashtu, do të donim të falënderonim ekipin redaktues dhe të prodhimit në Zyrën e Londrës, si dhe ata që ishin të përfshirë direkt ose indirekt në përfundimin e këtij libri: Hagga Abugideiri, Linda Barto, Sylvia Hunt, Shiraz Khan, Maryam Mahmood, Sohail Nakhoda dhe Riyad al-Yemany.

Zoti i shpërbleftë ata, autorët dhe redaktorët për të gjitha përpjekjet e tyre!

Rabi' II 1426
ANAS AL-SHAikh-ALI
Këshilltar Akademik
INMI, Zyra në Londër, MB

Qershor, 2005



Hyrje

Qëllimi primar i këtij vëllimi është t'u japë lexuesve një hyrje të shkurtër të historisë intelektuale të muslimanëve dhe kontributeve të tyre në qytetërim. Qytetërimi u zhvillua shumë përpara shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe, që nga kohëra të lashta, shumë popuj e kanë endur pëlhurën, secili duke dhënë kontributin e vet unik. Ky libër nxjerr në pah kontributet që dijetarët muslimanë kanë dhënë në fushat e ndryshme të përpjekjeve njerëzore, duke përfshirë shkencën, teknologjinë, filozofinë dhe shkencat politike e shoqërore, midis viteve 700 - 1500. Këto shpërthime vazhduan të përbënin një themel të fortë për përparimin në Lindjen e Afërt, Afrikën e Veriut dhe Spanjën, që përfundimisht çuan në Rilindjen Europiane, gjatë mesit të mijëvjeçarit të dytë dhe më gjerë. Ruajtja e qytetërimit kërkon një mirëkuptim, ndarje dhe njohje më të mirë të trashëgimisë sonë të përbashkët njerëzore.

Duke pasur parasysh stereotipizimin negativ të sotëm dhe mungesën e ndërgjegjes së mediave të Islamit dhe muslimanëve, publikimi i temës “Kontributet muslimane në qytetërimin botëror” është jetësore për të ndrequr të keqen që po bëhet dhe rivendosjen e së vërtetës historike që po shtrembërohet. Historia kryesore e Perëndimit, në lidhje me avancimin e dijes, pranon punën e bërë

nga dijetarët grekë e romakë deri në vitin 300 e.s., pastaj në mënyrë të përshtatshme hidhet në vitet 1500 e.s., epokën e Rilindjes Europiane, me shumë pak përmendje të zhvillimeve mahnitëse dhe të gjera sociale, politike e shkencore, të cilat u zhvilluan nga shekulli VIII deri në shekullin e XVI. Morowitz, një historian, e përshkruan këtë fenomen si “Vrima e Zezë e Historisë”. “Përshtypja e dhënë është se Rilindja u krijua si feniks, si nga hiri që digjej për një mijëvjeçar të epokës klasike të Greqisë dhe Romës”.¹ Ky është një mit që jep një pikëpamje jashtëzakonisht të shtrembëruar të historisë. Njohja e duhur e kontributeve të Islamit dhe të muslimanëve në qytetërim ndihmon në kundërshtimin e imazhit të rremë bashkëkohor, gjerësisht të përhapur të muslimanëve në Perëndim, si të dhunshëm, barbarë dhe anti-qytetëruar. Të kuptuarit e kulturës së lartë dhe të shkëlqyeshme të “Epokës së Artë” muslimane është të kuptuarit e pjesës pozitive që muslimanët luajtën dhe, në të vërtetë, vazhdojnë të luajnë në zhvillimin e shoqërisë njerëzore të avancuar.

Gjatë kulmit të periudhës islame, nga 700 në 1500, bota përjetoi një zhvillim të madh në art dhe në shkencë. Si rezultat i shtrirjes së ‘perandorisë islame’ që po zgjerohet shpejt, dijetarët muslimanë trashëguan njohuritë e pothuajse të gjitha qytetërimeve të tjera deri më sot: egjiptian, babilonas, grek, persian dhe indian. Kalifët dhe studiuesit bënë përpjekje masive për të përkthyer këto burime në arabisht. Shumë traktate të rëndësishme shkencore e filozofike u ruajtën nga zhdukja. Jo vetëm që dijetarët muslimanë mësuan dhe ruajtën njohurinë e antikitetit, por, gjithashtu, bënë vërejtjet e tyre kritike dhe kërkimet origjinale, duke shtuar kështu një thesar të gjerë të njohurive të reja shkencore në fushat e filozofisë, astronomisë, historisë, matematikës, kimisë dhe shkencave mjekësore, për të përmendur vetëm disa.

1 H.J. Morowitz, “History’s Black Hole, *Hospital Practice* (May1992), fq. 25-31

Si intelektualë muslimanë, është përgjegjësia jonë të hulumtojmë dhe të publikojmë këtë vepër origjinale dhe të përhapim sa më shumë trashëgiminë e madhe historike të këtyre gjigantëve të kohës së tyre, në mënyrë që bota të mos i harrojë ata, por t'i pranojë dhe nderojë kontributet e tyre në shkencë, njohuri dhe qytetërim. Disa studiues dhe autorë të njohur në këtë fushë kanë kontribuar në këtë projekt, duke analizuar aspekte të ndryshme të kontributeve të dijetarëve muslimanë në qytetërimin njerëzor. Projekti mbulon një gamë të gjerë lëndësh, duke përfshirë kontributet muslimane në sistemin politik, shkencat shoqërore, humane, jurisprudencën, shkencat mjekësore dhe veçanërisht ndikimin e Islamit në Perëndim.

Abdulamid Abu Sulayman thekson në mënyrë elokuede, se Islami dhe Krishterimi, dy nga fetë më të mëdha të trashëgimisë abrahamike, kanë dhënë kontribut të rëndësishëm në qytetërimin njerëzor. Në këtë moment, kur bota jonë është e ngjashme me një fshat global, një kuptim i origjinës së përbashkët të të gjitha bashkësive fetare, sidomos të dy më të mëdhave, është absolutisht i nevojshëm për të rivendosur njerëzimin në shqisat e tij. Një metodë e rëndësishme për arritjen e këtij qëllimi është trajtimi dhe zgjidhja e problemeve të krijuara nga një histori e shtrembëruar dhe e paqëndrueshme. Një masë e harmonisë shumë të nevojshme ndërkulturore mund të arrihet me një kuptim më të mirë të kontributeve që kanë dhënë shumë dijetarë dhe ndjekës të këtyre feve të mëdha gjatë historisë. Njohja e përkushtimit të tyre të sinqertë ndaj vlerave të pastra shpirtërore, morale dhe etike, si dhe një vlerësim i trashëgimisë së tyre, me siguri mund të ndihmojë në arritjen e qëllimit të denjë të paqes dhe drejtësisë globale.

Artikulli i Syed Ahsanit përshkruan sistemin politik islam me një studim të rastit të paradigmës së al-Mawardit. Pas dominimit Perëndimor të vendeve muslimane, mendimtarët islamë kanë reaguar në tri nivele të ndryshme në sistemet krahasuese politike.

Së pari, apologjetët kanë mbrojtur miratimin e modelit perëndimor të demokracisë. Së dyti, tradicionalistët, nga ana tjetër, kanë argumentuar se kjo politikë do të çonte në shekullarizëm, duke kompromentuar kështu vlerat islame. Së fundi, moderatorët kanë theksuar pozicionin e mesit të rrugës, duke përfitur nga të mësuarit perëndimor, si trashëgimi e humbur e Islamit, por, në të njëjtën kohë, duke respektuar themelet e Sheriatit islam.

Këto ndarje nuk janë të reja: ato ekzistonin në periudhën abasidë, kur racionalistët e Mu'tazilitët i dhanë përparësi arsyes. Rritja e filozofisë nën kalifin al-Ma'mun frymëzoi frikën nga dije-tarët fetarë, se Zbulesa mund të kërcënohej nga Arsyeya, e cila shkaktoi dy lloj reagimesh: *Ahl al-Hadith* ose Tradicionalistët, të cilët tërësisht e refuzuan arsyen dhe Ash'aritët, të cilët vendosnin kufij për të shpëtuar Zbulesën nga refuzimi. Mawardi, një intelektual musliman, kritikoi praktikën e vendosur që Sheriati (Ligji islam) në vetvete ishte një masë e mjaftueshme për drejtësinë. Kontributi i tij më i madh ishte futja e konceptit të drejtësisë politike në Sheriat.

Dilnawaz A. Siddiqui në kapitullin e tij të titulluar "Origjina e shkencave moderne nga Lindja e Mesme", gjurmon rrënjët e një shpërthimi të dijes që u zhvillua në të gjithë botën muslimane nga epoka e fundit Umayyad, përmes epokës Abbasid dhe deri në shekullin e pesëmbëdhjetë. Ai ia atribuon këtë dukuri të pashembullt urdhrave hyjnorë të përmbajtura në Kuran, se burrat muslimanë dhe gratë muslimane duhet të studiojnë librat, domethënë Kuranin dhe universin, secilin në dritën e tjetrit. Me fjalë të tjera, ishte detyra islame për të rritur vazhdimisht të kuptuarit e të gjithë krijimit të Zotit. Ndërgjegjja akute e detyrës së tyre u lejoi muslimanëve të arrijnë një ekuilibër mes arsyes dhe Zbulesës.

Parimi islam i monogjenezës i frymëzoi ata jo vetëm për të përfitur nga mençuria kolektive e të gjitha kohërave dhe klimës, por edhe për të krijuar një rend shoqëror të karakterizuar me

qasje të hapur në të gjitha nivelet e dijes për gjithë njerëzimin, pavarësisht nga gjinia, raca, etnia, feja, ose origjina kombëtare. Kjo klimë e barazisë sociale krijoi dhe shpërndau një shpirt të vëllazërisë universale, duke çuar në mënyra krijuese dhe inovative të të mësuarit, përfshirë metodën shkencore të vëzhgimit, dhe në evolucionin e disiplinave të ndryshme të dijes. Kapitulli i tij trajton kontributet muslimane në shkencat themelore dhe të aplikuar natyrore e shoqërore, humane, e shkencore, gjithashtu jep në formë tabelare emrat, datat dhe veprat e rëndësishme të dijetarëve më të mëdhenj muslimanë të tetë shekujve të mbuluar.

Në kapitullin 6, "Kontributet e mjekëve muslimanë dhe studiuesve të tjerë në vitet 700 - 1600", M. Basheer Ahmed thekson faktin se studiuesit muslimanë ishin në kulmin e zhvillimit shkencor gjatë asaj periudhe. Si udhëheqës të kësaj dije, ata ushtruan një ndikim të thellë mbi historinë e njerëzimit. Ai thekson se veprat e tyre ishin të cilësisë më të lartë, duke demonstruar shenjat dalluese të shkencës së mirë: eksperimentin, vëzhgimin, racionalitetin, objektivitetin dhe profesionalizmin. Veprat e tyre treguan shkëlqyeshëm mungesën e një konflikti midis besimit dhe shkencës, një ndarje që vazhdoi të shqetësonte botën e krishterë, derisa laicizmi çliroi mendimin e shkencëtarëve të tij nga dogma e Kishës. Trashëgimia shkencore e muslimanëve hodhi themelet për përparimin e shkencës dhe teknologjisë në Europë në mijëvjeçarin e dytë. Europa deri tani kishte vuajtur në atë që tani quhet "Epoka e Errët" dhe nuk është aspak një ekzagjerim për të thënë se ishte takimi i Europës me muslimanët dhe qytetërimin musliman që u bë motori i Rilindjes Europiane.

Veprat e dijetarëve muslimanë u përdorën gjerësisht si tekste në shumë universitete europiane deri në vitet 1600. Tekstet arabe u përkthyen në latinisht dhe në gjuhë të tjera europiane. Universitetet e Irakut, Sirisë, Egjiptit, Spanjës, Iranit, Cordobas, Kajros etj., u bënë qendrat kryesore të mësimdhënies në botë, ku studentët u mbledhën nga e gjithë Europa për të studiuar. Mjekët e famshëm,

si al-Razi (Rhazes) dhe Ibn Sina (Avicenna) kishin punimet e tyre enciklopedike në mjekësi që u mësuan në universitetet europiane deri në shekullin e XVI. Siç shkruan historiani Briffault: “Ajo që ne e quajmë shkencë, u ngrit si rezultat i metodave të reja të eksperimenteve, vëzhgimeve dhe matjeve të cilat u futën në Europë nga muslimanët. Shkenca moderne bazohet në kontributin më monumental të qytetërimit islam.”² Ahmed përshkruan shkurtimisht punën e disa mjekëve në atë epokë.

Louay M. Safi, një intelektual i cili ka pasur mundësinë të përjetonte kulturat muslimane dhe jomuslimane, thekson në Kapitullin 2, “Tejkalimi i ndarjes fetare - shekullare: Kontributi i Islamit në qytetërim”, se e ardhmja e qytetërimit njerëzor është drejtpërdrejt e lidhur me aftësinë tonë për të mësuar nga përvoja historike e civilizimit islam dhe perëndimor. Ai shkruan: “Megjithëse qytetërimi islam dhe ai perëndimor duket të jenë shumë larg nga njëri-tjetri në nivelin e strukturës dhe organizimit, të dy duket se kanë një angazhim të përbashkët ndaj vlerave universale të drejtësisë sociale, barazisë, të mirës së përbashkët, mirëqenies sociale, pjesëmarrjes politike, lirisë fetare dhe një mori parimesh e vlerash të tjera të përbashkëta. Qytetërimi perëndimor ka përsosur elementet strukturore të jetës shoqërore, në mënyrë që të lejojë një integrim më të mirë të vlerave të mësipërme universale në organizimin shoqëror. Megjithatë, sukseset perëndimore u arritën duke kapërcyer dy forca të mëdha historike që janë karakteristike për Perëndimin: feudalizmin dhe fenë e organizuar. Ky fakt ka kontribuar në erozionin e bazës së lartë morale në të cilën është rrënjësuar Rilindja Perëndimore - Religjioni i ndritshëm ... një rend politik me rrënjë në normat islame ndahet me laikun modern dhe urdhëron dëshirën e tij për të çliruar trupin politik

2 Robert Briffault, *The Making of Humanity* (1938); riprodhuar në *Islamic Science in the Medieval Muslim World* (Pakistan: Khawarizmi Science Society website, November 2001).

nga interpretimet e ngushta fetare dhe kulturore. Ndryshe nga rendi shekullar, rendi politik islam, megjithatë, inkurajon nxitjen e vlerave morale në përputhje me skemën e përgjithshme të autonomisë morale.

Në kapitullin 4, "Historia intelektuale e jurisprudencës euro-amerikane dhe alternativa islame", Peter M. Wright krahason dhe dallon sistemet bashkëkohore ligjore që mbizotërojnë në Europë, në Amerikë dhe në ish-kolonitë europiane me parimet e Sheriatit islam. Ai pohon se sistemet ligjore perëndimore kanë "evoluar në kontekste të veçanta historike dhe mjedise kulturore. Megjithatë, ata ndajnë disa supozime të përbashkëta, që rrallë artikuloohen ose ekspozohen ndaj shqyrtimit kritik". Kapitulli i Wright mund të jetë një fillim në procesin e artikulimit në një mënyrë bindëse të supozimeve të përbashkëta, prapa strukturave ligjore europiane. Është një "përpyetje për t'i angazhuar ato në mënyrë konstruktive, nëpërmjet një studimi krahasues të një sistemi ligjor rival, siç mund të gjendet në parimet e pranuar të Sheriatit islam".

Në Kapitullin 7, Mohammed Sharif diskuton "Realizimin e një sistemi ekonomik islam në një ekonomi moderne". Ai vë në dukje se sistemi ekonomik modern është bërë kompleks dhe po bëhet gjithnjë e më shumë, në atë masë sa problemet e tij janë pothuajse të padurueshme. Ai thotë se kjo ndodh vetëm sepse mohan një aspekt shumë të rëndësishëm të jetës njerëzore, përkatësisht shpirtin, dhe se kërkon të drejttojë tërë sistemin drejt një konkurrence të ashpër për të fituar sa më shumë pasuri materiale dhe sa më shumë pushtet që të jetë e mundur. Shoqëria moderne laike krijon shumë probleme dhe është absolutisht e paaftë për t'u marrë me to.

E vetmja gjë që mund të bëjë, është të miratojë gjithnjë e më shumë ligje me dënim të rreptë për shkelje, por pa dobi; joshja e posedimit dhe e fuqisë materiale është tepër e madhe për t'i mbajtur kandidatët për suksesin material nga shkelja e ligjeve.

Në të kundërtën, sistemi islam është i thjeshtë dhe i drejtpërdrejtë aq sa duhet për ta kuptuar të gjithë. Për më tepër, udhëzimi i tij shpirtëror është mjaft bindës për ta bërë njerëzimin të veprojë sipas urdhërimeve të Tij hyjnore, të cilat janë përgjithësisht të dobishme. Ai e shtyn shoqërinë drejt krijimit dhe ruajtjes së mjedisit për ngritjen materiale dhe shpirtërore të të gjithë anëtarëve të shoqërisë. Nëse zbatohet sistemi islam, ai mund të eliminojë me sukses problemet e ekonomisë komplekse moderne në mënyra të drejtpërdrejta dhe të thjeshta dhe mund të çojë në zhvillimin ekonomik, në vend të rritjes.

Abdel Hameed M. Bashir vazhdon subjektin e një sistemi ekonomik islam në "Institucionet financiare islame në SHBA: qëndrueshmëria dhe perspektivat". Islami është feja e parë për të futur një sistem kreditimi pa interes. Sistemi financiar islam, bazuar në pjesëmarrjen dhe ndarjen e rrezikut, ofron një mjet të qëndrueshëm për krizën botërore të borxheve. Sipas mënyrave islame të financimit, huadhënësi pritët të ndajë një pjesë të rrezikut në investime. Prandaj financimi islam inkurajon pjesëmarrjen aktive dhe pohon se paratë e huazuara nuk kanë të drejtë për shpërblim. Kështu që sistemi i rrezikut të përbashkët pritët të zvogëlojë mundësinë e krizave financiare dhe të jetë më i drejtë dhe i barabartë. Kështu, muslimanët inkurajohen të respektojnë parimet e Islamit dhe të mos merren me interesin, për shkak të vuajtjes së madhe që i pret ata që praktikojnë kamatën. Për pasojë, është e domosdoshme për muslimanët në Perëndim në përgjithësi dhe në Shtetet e Bashkuara në veçanti, të krijojnë institucione financiare që u japin atyre zgjedhje pa interes.

Faktorë të shumëfishtë ishin përgjegjës për rënien e dukrënien e dukshme shme të progresit shkencor në botën muslimane. Ata përfshinin pushtimin e huaj të Bagdadit nga mongolët, pushtimin e Sirisë dhe Palestinës nga kryqtarët dhe humbjen e Spanjës muslimane, duke rezultuar në rrëzimin e qendrave të njohura të mësimdhënies dhe kërkimit shkencor në botë. Më

pas, u zhvilluan dy sisteme paralele të edukimit, përkatësisht 1) Sheriati, shkenca e jurisprudencës islame dhe 2) *al-'ulum al-'aqliyyah* - shkencat natyrore dhe teknologjia. Shkollat e reja që u krijuan si rezultat, *medresetë* dekurajuan mësimin e shkencës dhe teknologjisë dhe u përqendruan vetëm në teologjinë dhe në aspektet shpirtërore e rituale të Islamit. Këto ishin arsyet kryesore të shkurajimit të gjeneratës së re muslimane për të fituar njohuri të reja dhe për të kryer kërkime shkencore. Fanatizmi fetar, mendësia e ngushtë dhe mungesa e tolerancës përfundimisht rezultuan në mungesën e theksuar të progresit në këtë fushë.

Shkenca nuk i përket një grupi të caktuar etnik apo fetar. Ky është një proces evolucionar që do të vazhdojë të përparojë duke u ushqyer nga kontributet e racave dhe grupeve të ndryshme. Shpresojmë që ky libër të bëhet një burim frymëzimi për të gjithë muslimanët, veçanërisht të rinjtë, për të bërë vulën e tyre shkencore mbi historinë dhe zhvillimin e qytetërimit njerëzor.

M. Basheer Ahmed



Prolog

HISTORIA e avancimit të njohurive në Europë dhe në Shtetet e Bashkuara e pranon punën e bërë nga dijetarët grekë dhe romakë deri rreth vitit 300 e.s., pastaj merr përsëri shtegun në vitet 1500 - fillimi i Rilindjes. Përmendet shumë pak historia e zhvillimit social, politik apo shkencor gjatë periudhës 300-1500. Morowitz e përshkruan këtë fenomen si “Vrima e Zezë e Historisë”, se Rilindja ngrihej disi si një “feniks” nga “hiri”, i cili po digjej për një mijëvjeçar që nga “epoka klasike e Greqisë dhe e Romës”.³

Në realitet, gjatë kulmit të periudhës islame, prej 700 deri në 1500, bota përjetoi një zhvillim të madh në arte dhe në shkencë. Dijetarët muslimanë mësuan nga veprat akademike të grekëve dhe romakëve dhe i shpëtuan nga zhdukja duke i përkthyer në arabisht. Ata gjithashtu i krijuan dhe përmirësuan ato, në fund i kaluan te brezat e ardhshëm, duke lehtësuar kështu hyrjen e Rilindjes Europiane. Europa ishte në një gjendje të tmerrshme, sepse puna shkencore, mjekësore, akademike dhe studiuuese kishte ndaluar praktikisht për një mijë vjet. Një nga arsyt kryesore për këtë frenim, ishte anti-intelektualizmi i dogmës së Kishës. Pjesa

3 H.J. Morowitz, “History’s Black Hole,” *Hospital Practice* (May 1992), fq. 25–31.

më e madhe e punës së bërë nga dijetarët grekë dhe disa romakë kishin mbetur në gjumë gjatë këtij intervali midis këtyre mbretërive. Djegia e bibliotekës së madhe të Aleksandrisë, në vitin 390 nga të krishterët fundamentalistë rezultoi në humbjen e një sasive të madhe të trashëgimisë klasike.

Studiuesit muslimanë jo vetëm që i dhanë jetë të re këtyre veprave, por gjithashtu bënë vërejtjet e tyre dhe kërkimet origjinale, duke shtuar në këtë trashëgimi një thesar të gjerë të njohurive të reja shkencore në fushat e filozofisë, astronomisë, historisë, matematikës, kimisë dhe shkencave mjekësore. Kontributet e shkencëtarëve muslimanë tregojnë cilësinë më të lartë të zhvillimit shkencor në botën muslimane. Puna e tyre origjinale kërkimore dhe kontributet e shkëlqyera vërtetuan se filozofia, shkencat dhe teologjia mund të harmonizoheshin si një tërësi e unifikuar dhe se Islami nuk u pajtua me ndonjë tradhti midis besimit të vërtetë dhe shkencës së dëshmuar e testuar.

Për të dhënë një pasqyrë të shkurtër: muslimanët arabë transmetuan zeron nga India në botë; Leonardo Da Vinci studioi sistemin numerik arab dhe e paraqiti atë në Europë; algoritmi (algorisma) u shpik nga al-Khawarizmi në shekullin e nëntë; Abu al-Wafa zhvilloi trigonometrinë; Ibn al-Haytham zhvilloi optikën, duke provuar se rrezet kalojnë nga objektet në sy dhe shkroi për iluzione optike, vizionin binokular, vegime, ylbere dhe aureola. Jabbir ibn Hayyan përgatiti acidin sulfurik dhe kimikatet e klasifikuara në shekullin e XVIII. Teknologjia e prodhimit të letres u soll nga muslimanët në shekullin e XIX dhe u përhap në Lindjen e Mesme dhe Europë, duke çuar në një zgjerim të botimit të librave. Dijetari musliman Ibn Khaldun u mor me themelimin e disiplinës së sociologjisë. Al-Idrisi, i cili jetonte në Sicili, përpiloi një libër mbi historinë mesjetare dhe gjeografinë e Europës, duke prodhuar 70 harta të botës. Al-Bayruni dhe Ibn Batutah ishin udhëtarët dhe historianët e njohur, veprat e tyre akademike ende konsiderohen si kontribute pioniere në histori dhe gjeografi.

Spitalet më të mira islame ishin disa shekuj përpara spitaleve europiane. Në metodat e mësimdhënies, ata ushtruan një ndikim të fortë dhe praktika arabe për të marrë nxënësit në raundet e lagjeve, në spitalet e bashkuara dhe në shkollat mjekësore është rizbuluar shumë herë nga shkollat mjekësore në Salernano të Sir William Osler, në fund të shekullit XIX, në shkollat kanadeze, britanike dhe amerikane. Metodatat mësimore arabe kanë mbetur pjesë e sistemit standard të studimeve mjekësore në shkollat mjekësore perëndimore.

Në mjekësi, Ibn al-Nafis al-Qarshi i Damaskut vizatoi dhe sqaroi qarkullimin e gjakut, tre shekuj para se William Harvey të zbulonte të njëjtën gjë; al-Razi diferencoi midis fruthit dhe lisë së vogël; ndërsa al-Tabari tregoi se tuberkulozi ishte një infeksion. Në Spanjë, al-Zahrawi shpiku instrumentet kirurgjikale, hoqi katarakte dhe bëri shumë procedura kirurgjikale. Ibn Zuhr filloi të shëronte plagët me fije mëndafshi.

Në farmakologji mjekët muslimanë dhanë kontributin më të qëndrueshëm. Ata jo vetëm që zbuluan shumë barna bimore, por gjithashtu ndikuan shumë në teknikat e nxjerrjes kimike që ne njohim sot, duke përfshirë filtrimin, distilimin dhe kristalizimin. Në Anglinë e shekullit të XVII, vepra e madhe e sistematizimit të ilaçeve, *The Pharmacopoeia of the London College of Physicians* (1618), u ilustrua me portrete të disa dijetarëve të mëdhenj, ku përfshiheshin Hipokrati, Galeni, Avicena (Ibn Sina) dhe Mesu (Ibn Zakariyyah bin Masawayh).

Mjekët muslimanë morën dhe realizuan detyrën monumentale të prodhimit të teksteve të para mjekësore klasike në një format që do të ishte i njohur edhe sot për studentët e mjekësisë. Këto libra u bazuan si në veprat origjinale greke, ashtu edhe në të dhënat e reja shkencore të mbledhura nga mjekët muslimanë. Akademikët dhe studiuesit më të famshëm që ndihmuan në prodhimin e veprave të tilla, ishin al-Razi (Rhazes, 932), al-Zahrawi (1013) dhe Ibn Sina (1092).

Shkencëtarët dhe dijetarët muslimanë futën njohuri shkencore në Europë, në një kohë kur ajo u mbështoll në atë që njihet si “Epoka e Errët”. Studiuesit muslimanë ishin dritat udhëheqëse të zhvillimit shkencor midis 700 dhe 1500 dhe ushtruan një ndikim të thellë mbi historinë e njerëzimit. Trashëgimia e tyre shkencore hodhi themelet për përparimin e shkencës dhe teknologjisë në Europë, në mijëvjeçarin e dytë. Në të vërtetë, këta studiues luajtën një rol jetësor në evolucionin e qytetërimit njerëzor dhe shërbyen si paralajmërues të vërtetë të Rilindjes Europiane. Veprat e tyre u përdorën si tekste në shumë universitete europiane, deri në 1600. Veprat e dijetarëve muslimanë në arabisht u përkthyen në latinisht dhe në gjuhët e tjera europiane dhe studentët u dyndën nga e gjithë Europa për të studiuar në universitetet e Bagdadit, Spanjës, Sirisë, Kajros dhe Iranit, të cilat u bënë qendrat kryesore të mësimdhënies në botë. Shkrimet e mjekëve të famshëm, si puna enciklopedike e ilaçeve të al-Razit dhe Ibn Sinas, u mësuan në universitetet europiane deri në shekullin e XVI. Më tej, Morowitz thekson se historia, siç mësohet në Shtetet e Bashkuara, paraqitet si një *vrimë e zezë kulturore* në Mesjetë. Ky është një mit që jep një pamje shumë të shtrembëruar dhe një pikëpamje historikisht të pasaktë.

George Sarton (1947),⁴ që merrej me dijetarët muslimanë, shkroi se gjatë periudhës 750 deri në 1150 kontributet e dijetarëve muslimanë ishin të pakrahasueshme në madhësinë e tyre dhe përfshinin gjigandë intelektualë të tillë si al-Razi, al-Farabi, Ibn al-Haytham, al-Khawarizmi, Ibn Sina, al-Bayruni dhe Ibn Khaldun.

Briffault shkruan: “Ajo që ne e quajmë shkencë, u ngrit si rezultat i metodave të reja të eksperimenteve, vëzhgimeve dhe matjeve të cilat u futën në Europë nga arabët. Shkenca moderne

4 George Sarton, *Introduction to the History of Science*, vëll. 2 (Baltimore, MD: Carnegie Institute of Washington, William & Wilkins, 1947).

është kontributi më i rëndësishëm i qytetërimit islam, i cili u bë i arritshëm për të gjithë, pa marrë parasysh gjininë, racën, përkatësinë, besimin ose origjinën kombëtare”.⁵

Konferenca e parë rajonale e Shoqatës së Shkencëtarëve Socialë Muslimanë u mbajt në Dallas, Teksas, në qershor të vitit 2001, me temën: “Kontributet muslimane në qytetërimin njerëzor”. Qëllimi i konferencës ishte prezantimi ndaj audiencës muslimane dhe jomuslimane i kontributeve që shkencëtarët dhe dijetarët muslimanë i kanë lënë njeriut. Qytetërimi njerëzor nuk u zhvillua në shekullin e XIX ose në 400 BC, as nuk është ruajtja ekskluzive e një grupi të caktuar njerëzish. Shumë njerëz kanë thurur strukturën e qytetërimit njerëzor që nga kohëra të lashta. Është sikur të ndërtojmë një ndërtesë për të cilën çdo komb dhe grup etnik kanë kontribuar me pjesën e tyre të materialeve dhe të ekspertizës. Kjo konferencë e veçantë theksoi njohuritë shkencore të muslimanëve në Mesjetë, gjë që çoi në Rilindjen përfundimtare të Europës dhe ngritjen e Perëndimit në lartësitë e tij të tanishme. Ruajtja e tij qëndron në një mirëkuptim, ndarje dhe njohje më të mirë të trashëgimisë sonë të përbashkët.

Në këtë konferencë morën pjesë disa folës dhe autorë të njohur në nivel kombëtar për këtë temë. Në këtë libër është paraqitur një përzgjedhje e dokumenteve të prezantuara në konferencë, që mbulojnë një sërë lëndësh, si kontributet islame në shkencat politike, ekonomike, shkencat fizike dhe biologjike, shkencat humane, jurisprudencën, shkencën mjekësore dhe ndikimin e Islamit në mendimin perëndimor në përgjithësi. Gjatë konferencës u mbuluan gjithashtu tema të tjera. Ne shpresojmë që të publikojmë më vonë një korpus punimesh që mbulojnë këto lëmi.

5 Robert Briffault, *The Making of Humanity* (1938); riprodhuar në *Islamic Science in the Medieval Muslim World* (Pakistan: Khawarizmi Science Society website, November 2001).



1

Çfarë ka mësuar Perëndimi nga qytetërimi islam

Abdulhamid Abusulayman

Duke pasur parasysh klimën politike dhe shoqërore moderne në botë, është më e rëndësishme se kurrë më parë të diskutohet mbi kontributet e muslimanëve në qytetërim, me qëllim ndërtimin e urave të vlerësimit dhe mirëkuptimit midis popujve të kulturave dhe ideologjive të ndryshme. Një kërkim në kompjuter mbi nevojën për mirëkuptim ndërkulturor jep 306.000 faqe webi që flasin për këtë çështje.⁶

Duke u përhapur në të gjithë botën si komunitete besimi, trashëgimtarët e traditës abrahamike të monoteizmit kanë pasur ndikimin më të madh në historinë e njerëzimit.⁷ Në këtë moment

6 http://www.kisarazu.ed.jp/alt/handbook/cross_culture.htm(Google, 2004).

7 Jerald fq. Abraham Dirks, *The Friend of God* (Beltsville, MD: Amana Publications, 2002), fq. 1.

të historisë, kur e gjithë bota është si një fshat, është e një rëndësie të jashtëzakonshme të punojmë së bashku drejt kuptimit të ndërsjellë të bazave dhe synimeve të përbashkëta dhe përkushtimit të përbashkët ndaj aspekteve shpirtërore e morale të jetës për të rivendosur njerëzimin ndaj shqisave të tij. Qëllimi është të sjellë paqe të qëndrueshme me drejtësi, duke zgjidhur problemet e krijuara nga shtrembërimi i historisë. Nëse ka ndonjë mënyrë për të bërë paqe të vërtetë në këtë botë, njerëzit e trios së besimit abrahamik kanë një rol të veçantë për të luajtur.⁸

Ndërsa Krishterimi dhe Islami kanë qenë pas shumicës së arritjeve njerëzore, është gjithashtu për shkak të shtrembërimit të këtyre dy besimeve që ne kemi hasur dhe jemi ende duke u përballur me problemet e jashtëzakonshme të proporcioneve globale. Krishterimi me mesazhin e tij të paqes dhe tolerancës u shtrembërua aq shumë, sa që justifikonte imperializmin e pamëshirshëm dhe padrejtësitë nëpër kolonitë e tij në Azi, Afrikë dhe Amerikën Latine. Në të vërtetë, ishte një shtrembërim i asaj feje të madhe dhe shpirtit të saj. Ai gjithashtu lindi nacionalizmin, ku qeniet njerëzore theksuan vetëm dallimet që i shërbenin lehtësisht oportunistëve si bazë për urrejtje e luftëra. Propaganda e tij gjithashtu kontribuoi në shtrembërimin e Islamit dhe të muslimanëve. Islami e ngriti qytetërimin njerëzor nga Mesjeta e Errët në lartësitë e reja dhe krijoi një qytetërim të ri, me anë të shkencave të avancuara empirike dhe eksperimentale, si dhe rriti ndërgjegjësimin për nevojën e unitetit njerëzor, bazuar në konceptin e monogjenezës.⁹

Drita shpirtërore e qëndrueshme e Islamit impresionoi jashtëzakonisht njerëzit e besimeve të tjera, në mënyrë që të ndryshonin jo vetëm besimet e tyre fetare, por edhe zakonet e

8 <http://www.ummah.com/forum/archive/index.php/t-4689.html>, 2004.

9 Al-Faruqi, Isma'il R, *al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 1992), fq. 78–79.

tyre, madje edhe gjuhët e tyre. Ishte e pashembullt në historinë njerëzore. Arabia Veriore, Afrika e Veriut dhe Afrika Lindore nuk flisnin arabisht, të cilat më vonë e bënë. Kjo ishte gjurma e këtyre pionierëve në një kohë të errësirës, e cila krijoi themelet e forta të qytetërimit të ri, duke çuar në revolucionin protestant të Europës (Reformat), Rilindjen dhe Iluminizmin. Çrregullimet e qëllimshme të historisë kanë mbuluar kontributet e Islamit dhe muslimanëve në qytetërimin njerëzor.¹⁰ Për fat të keq, vetë muslimanët kanë pak ose aspak ide për dritën e tyre shpirtërore, e cila tani ka humbur famën e saj. Rrjedhimisht, populli musliman po jep pak ose aspak kontribut të rëndësishëm në fushën e shkencës moderne sot.

Për të sjellë paqe të sinqertë në këtë fshat global, ne duhet të ringjallim pastërtinë e pacenuar dhe frymën e barazisë mono-teiste dhe të drejtësisë për të gjithë. Duhet të sigurohemi që këto vlera shpirtërore të kthehen në fuqi për t'i sjellë njerëzit në kuptimet e tyre. Megjithëse Kombet e Bashkuara deklaruan se lufta ishte e paligjshme, kishte më shumë luftëra në botë midis viteve 1950 dhe 2000, sesa kurrë më parë. Pra, nuk janë thjesht fjalët, por edhe fryma që i bashkon njerëzit të vlerësojnë njëri-tjetrin. E gjithë ideja e Islamit, dhe më parë e Krishterimit, është të sjellin njerëzit në këtë mesazh universal shpirtëror, për t'i bërë ata të identifikohen me njëri-tjetrin, si krijime të Zotit të Vetëm (SWT)¹¹ për të shërbyer për kauzën e mirë në këtë botë dhe për të arritur lumturinë e përhershme në botën e përtejme.¹²

Me ringjalljen e vlerave reale të Krishterimit, Islami e bëri të qartë, se qeniet njerëzore janë krijuar nga një burim i vetëm (shpirti). Dallimet mes popujve dhe krijimi i popujve e fiseve

10 Norman fq. Cantor, *The Encyclopedia of the Middle Ages* (New York: Viking, 1999), fq. 349–350.

11 SWT: *Subhanahu wa Ta'ala*: I lavdëruar dhe i përsosur qoftë ai! Thuhet në të gjitha rastet.

12 Ataulah Siddiqui (ed.), *Ismail Raji al-Faruqi, Islam and Other Faiths* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1998), fq. 28, 146, 153.

nuk duhen lejuar të çojnë në konflikte, ose të kërkojnë superioritet. Njerëzimi duhet të ndërveprojë (fjala kuranore *yata 'arrafa*), sepse, po të jemi të gjithë të njëjtë ose identikë, nuk ka asnjë kuptim ose metodë ndërveprimi. Kur ndryshojmë në një kuptim pozitiv, megjithatë, ne do të bashkëveprojmë për të kontribuar në drejtësinë sociale, ekonomike e politike. Është një ligj i natyrës për pozitive-negativen dhe mashkull-femrën për të bashkëvepruar me përfitim reciprok.

Islami nuk mohon se ka ngjyra të ndryshme ose gjuhë të ndryshme, megjithatë ky nuk është një shkak për përcaktimin e superioritetit ose inferioritetit të individëve dhe grupeve. Kjo do të thotë t'i sjellësh njerëzimit mrekullitë e Zotit në krijim. Pra, ky është një fenomen pozitiv. Sipas Islamit dhe Krishterimit, drejtësia dhe përgjegjësia personale janë qendrore.¹³ Ne duhet gjithmonë të bëjmë drejtësi për të gjithë, madje edhe për armiq të tanë. Ajo që solli Islami, ishte liria fetare. Kurdoherë që ka pasur një luftë për hir të Islamit, ishte vetëm për t'i sjellë njerëzve lirinë e tyre. Kushdo që pajtohet me këtë, ndan qëllimin e paqes. Kushdo që u mohon qenieve njerëzore lirinë e bindjes dhe fesë së vet, nuk duhet të lejohet ta bëjë këtë.

Në këtë fshat global, duhet të kemi filozofinë e paqes dhe lirisë për të identifikuar dhe vlerësuar njëri-tjetrin në praktikë. Liria e vërtetë do të thotë të jesh në gjendje të bësh gjënë e duhur dhe të mos bësh gjënë e gabuar. Liria pa etikë, pa vlera, pa një shkak të denjë, është një mallkim mbi njerëzimin, është shkatërrimi i qytetërimit. Këtu hyn roli i të gjitha bashkësive të besimit të vërtetë: t'i shërbejnë çështjes hyjnore për të lehtësuar jetën dhe për t'i dhënë asaj një kuptim të vërtetë me dashuri, bindje dhe pranim të ndërsjellë.

Shoqata e Shkencëtarëve Socialë Muslimanë (SHSHSM)

13 Walter Benjamin Franklin Isaacson, *An American Life* (New York: Simon & Schuster, 2003), fq. 84.

përfaqëson ajkën e komuniteteve muslimane në Shtetet e Bashkuara. Është hera e parë, besoj, që ka pasur një imigrim të intelektualëve muslimanë në këtë shoqëri të lirë, me ndikim dhe të hapur. Është detyrë e muslimanëve në këtë vend, me burimet e tyre intelektuale e financiare, që të reformojnë kulturën e tyre, duke hequr nga ajo të gjitha gjërat e gabuara që janë zhvilluar brenda komuniteteve muslimane. Ata duhet t'i kthejnë vlerat e vërteta të Islamit dhe ta kthejnë këtë lloj ndjenje morale të drejtësisë dhe përgjegjësisë.¹⁴ Për të kontribuar në këtë vend të tyre dhe popullit të tyre, ata duhet të bashkohen për t'i shërbyer arsyes së mirë, duke balancuar përfitimet shpirtërore dhe materiale për njerëzimin.

Misioni i kësaj bashkësie muslimane është të kapë këtë mundësi të lirisë dhe shkathtësisë, për të prerë lidhjet e shtypjes nga anijet e diktatorit, për të rishikuar fenë e tyre dhe kulturën e tyre, dhe për të rivendosur dritën dhe frymën e vërtetë të çështjes së përbashkët të drejtësisë. Ata gjithashtu duhet të punojnë së bashku me qeniet e tyre njerëzore, për të mirën e Shteteve të Bashkuara dhe të botës. Ky vend mund të shërbejë si një forcë vitale për paqen dhe prosperitetin e të gjithë njerëzimit, ose, me keqpërdorimin e burimeve të tij, mund të bëhet burim shkatërrimi. Fuqia është e madhe, por urgjentisht ka nevojë për vetëkontroll të fortë dhe udhëzime të duhura shpirtërore. Është në dorën e këtyre bashkësive të besimit dhe bashkëpunimit të tyre, që ata të mund ta përmbushin misionin e paqes me drejtësi. Është detyra e tyre dhe një mundësi të cilën ata nuk mund ta përballojnë që ta humbin. Ata duhet të punojnë së bashku për të mirën e njerëzimit, *insha'Allah*.

14 Kuran, 4:58; 7:29.



2

Tejkalimi i ndarjes fetare-shekullare: Kontributi islam në qytetërim

Louay M. Safi

GJUHA është një dimension i fuqishëm i ekzistencës sociale dhe ndërveprimit. Ajo lehtëson komunikimin midis individëve dhe ndihmon në krijimin e pajtimit dhe konsensusit. Si e tillë, është një mjet thelbësor për avancimin e njohurive dhe shoqërisë. Sidoqoftë, gjuha mund të jetë gjithashtu një burim antagonizmi, keqkuptimi dhe konfuzioni dhe, për këtë arsye, ka fuqinë për të minuar harmoninë shoqërore dhe për të mbyllur mendjen njerëzore. Ndikimi i gjuhës në të menduarit dhe sjelljen është veçanërisht i dukshëm kur komunikimi dhe shkëmbimi zhvillohen nëpër kultura. Në rrethana të tilla, çështja e përshtatshmërisë bëhet e rëndësishme. Pyetja mund të parashtrohet si vijon: A munden njerëzit me përvoja të ndryshme historike të kenë një shkëmbim domethënës të ideve, duke pasur parasysh faktin se të kuptuarit e një termi nënkupton një përvojë të një lloji të objektit

të cilit i referohet termi? Marrëdhënia në mes të njohurive dhe përvojës krijon një seri pyetjesh, lidhur me kuptimin e koncepteve madhore të “fesë”, “laicizmit” dhe “liberalizmit”, si dhe mënyrës së secilës lidhje me të tjerat. Terma të tilla nuk janë lehtësisht dhe krejtësisht të këmbyeshme në të gjitha kulturat dhe qytetërimet, ndaj keqkuptimet rezultojnë nga katapultimi i përvojës së dikujt në të gjitha kulturat. Kështu, mbivendosja e përvojës së një qenie të vendosur historikisht në një tjetër, qoftë një individ ose një komunitet, është e detyruar ta mbysë, ose madje ta shkatërrojë mundësinë e kësaj të fundit për t’u zhvilluar dhe për t’u pjekur.

Ndërsa e kuptoj vështirësinë e mësipërme, besoj se studiuesit në përgjithësi dhe dijetarët muslimanë në veçanti janë të detyruar të eksplorojnë kuptimin në mbarë kulturat dhe qytetërimet dhe të stimulojnë shkëmbimin e ideve dhe përvojave. Si një intelektual musliman që ka pasur rastin të përjetojë të dyja, kulturën muslimane dhe atë perëndimore, mendoj se dy kulturat mund të përfitojnë shumë duke mësuar nga njëra-tjetra. Unë gjithashtu mendoj se e ardhmja e qytetërimit njerëzor lidhet drejtpërdrejt me aftësinë tonë për të mësuar nga përvojat historike të qytetërimeve islame dhe perëndimore, dhe me gatishmërinë tonë për të ndërtuar mbi arritjet e të dyjave.

Megjithëse qytetërimet islame dhe perëndimore duket të jenë shumë larg nga njëri-tjetri, në nivelin e strukturës dhe organizimit, të dy duket se ndajnë një angazhim të përbashkët ndaj vlerave universale të drejtësisë shoqërore, barazisë, të së mirës së përbashkët, mirëqenies sociale, pjesëmarrjes politike, lirisë fetare dhe një mori parimesh e vlerash të tjera të përbashkëta. Qytetërimi perëndimor ka përsosur elementet strukturore të jetës shoqërore, në mënyrë që të lejojë një integrim më të mirë të vlerave të mësipërme universale në organizimin shoqëror. Megjithatë, sukseset perëndimore u arritën duke kapërcyer dy forca të mëdha historike që janë karakteristike për Perëndimin: feudalizmi dhe

feja e organizuar. Ky fakt ka kontribuar në erozionin e bazës shumë morale në të cilën Rilindja Perëndimore është rrënjosur - Religjioni i ndriçuar.

Islami, nga ana tjetër, është një forcë e jashtëzakonshme shpirtërore në kërkim të formave moderne. Historikisht, Islami merret me ndërtimin e një qytetërimi të shquar botëror, në të cilin shkenca dhe feja, laikja dhe fetarja punonin në harmoni për të përparuar jetën njerëzore. A mundet Islami të luajë një rol të ngjashëm për rivendosjen e thelbit moral në jetën moderne dhe në arrestimin e prirjeve gjithnjë e më të pamoralshme dhe irracionale të botës postmoderne?! Shumë intelektualë muslimanë do t'i përgjigjen kësaj pyetjeje në mënyrë pozitive. Sfidë, natyrisht, është rivendosja e vlerave dhe e idealeve islame në forma moderne. Megjithatë, që kjo të ndodhë, dijetarët muslimanë duhet të rikonceptojnë sferat e ndryshme të dijes dhe shoqërisë në lidhje me Islamin, me parimet dhe etikën e tij themelore. Përpyekjet e përparuara në këtë kapitull bien në kornizën e theksuar më lart, sepse unë do të përqendrohem, në veçanti, mbi nocionet e fesë, laicizmit dhe liberalizmit.

Argumenti im themelor është se një rend politik i rrënjosur në normat islame ndan me shekullarizmin modern, urdhëron dëshirën e tij për të çliruar politikën e trupit nga interpretimet e ngushta fetare e kulturore. Ndryshe nga rendi shekullarist, rendi politik islam, megjithatë inkurajon nxitjen e vlerave morale, në përputhje me skemën e përgjithshme të autonomisë morale.

Përfundoj duke theksuar prioritetin e institucioneve të shoqërisë civile mbi ato të shtetit dhe pashmangshmërinë e gjallërimit të veprimeve ndërkomunitare për të siguruar autonominë e individit dhe të komunitetit dhe për të kufizuar fuqinë e shtetit modern.

BASHKËVEPRIMI RELIGJION-POLITIKË

Megjithëse një kuptim i thellë i ndërveprimit midis sferave politike dhe fetare kërkon një ekzaminim sistematik dhe të përpunuar të kuptimit të tyre, unë do ta kufizoj deklaratën time për të përshkruar kufijtë e tyre dhe për të identifikuar disa fusha të fërimit midis të dyjave.

Feja i referohet atyre aspekteve të jetës që lidhen me përcaktimin e kuptimit të plotë të ekzistencës. Ajo merret, në veçanti, me tri pyetje të mëdha rreth ekzistencës njerëzore: prejardhjen, qëllimin dhe fatin e saj. Ndonëse tri pyetjet e mësipërme mund të ngrihen nga një këndvështrim filozofik, përgjigjja fetare ndaj tyre dallon nga filozofia, për nga shkalla e bindjes që njëra gëzon mbi tjetrën. Kjo do të thotë se një përfundim fetar për këto pyetje madhore nuk përkrahet vetëm nga argumente racionale, por edhe nga lidhja emocionale. Ky ndryshim i jep fesë një avantazh mbi filozofinë në atë që bën bindjet fetare të bazuara në një trampolinë më të mirë për veprim. Është një fakt historik që njerëzit me bindje të thella fetare janë të gatshëm të përballojnë vështirësi më të mëdha dhe të bëjnë sakrifica më të mëdha në ndjekje të idealeve të tyre fetare sesa ata, lidhja e të cilëve me idealet e tyre bazohet në demonstrim thjesht racional.

Megjithatë, në mënyrë paradoksale, burimi i forcës së fesë është gjithashtu burim i dobësisë së saj. Është gjithmonë më e lehtë të mohosh njerëzit nga bindjet e gabuara, kur këto të fundit bazohen në argumente teorike dhe jo në bindjet fetare. Ndonëse bindjet e përbashkëta fetare mund të krijojnë më shumë harmoni në sferën publike, mundësia e konflikteve ndërpersonale dhe ndërkomunale do të rritet në shoqëritë multifetare.

Pyetja që ne duhet të trajtojmë këtu, nuk është nëse feja dhe politika qëndrojnë në një marrëdhënie konfliktuale ose harmonike, por si dhe në çfarë kushtesh angazhimi fetar mund të forcojë dhe të përmirësojë cilësinë e jetës shoqërore.

SHKALLËT E SHEKULLARIZMIT

Politika ka të bëjë me organizimin e sferës publike, që është rregullimi i veprimit dhe vendosja e drejtimit. Kështu, edhe bindjet, edhe interesat e një populli ndikojnë në rregulloret publike. Në përpjekjen e saj për të zhvilluar një rend shoqëror në të cilin feja dhe politika forcojnë njëra-tjetrin, pa e shtypur individualitetin dhe kreativitetin, Europa ka kaluar nëpër dy procese të ndërli-dhura: reformimin fetar dhe shekullarizimin. Reformimi për-fshinte një përpjekje për të çliruar individin nga kontrolli i auto-riteteve fetare, d.m.th. Kisha Katolike. Shekullarizimi nënkup-tonte çlirimin e shtetit nga kontrolli i grupeve të caktuara fetare, në mënyrë që të sigurohej se politika publike bazohej në argu-mente racionale, në vend të urdhrave fetare.

Megjithatë, megjithëse feja nuk pati më një ndikim të duk-shëm në sferën publike, ajo vazhdoi të ishte një forcë e rëndë-sishme në formësimin e rregullave dhe jetës publike. Kjo është e vërtetë, sepse argumentet racionale, në lidhje me natyrën e ren-dit publik, duhet të fillojnë nga një kuptim i përsosur i kuptimit të jetës publike dhe bashkëveprimit social. Nocionet e së drejtës dhe të së gabuarës, të së mirës dhe të së keqes, të tolerueshmes dhe të padurueshmes janë rezultat i bindjes fetare dhe i kom-promisit politik.

Është e rëndësishme të kuptohet se shekullarizimi është një fenomen i shumëfishtë. Një aspekt i shekullarizimit, ai që fillim-isht ishte menduar nga avokatët e tij të hershëm, është ndarja e Shtetit dhe Kishës. Megjithatë, për faktin se u arrit duke mohuar historinë dhe traditën, ai gradualisht çoi në “vdekjen e Zotit”, erozionin e vlerave fetare dhe bindjeve në shoqërinë perëndi-more gjatë shekullit XX dhe “vdekjen e njeriut” në agimin e she-kullit XXI. Shekullarizimi i epokës postmoderne është i sunduar nga idetë e vetëinteretit, vetëkënaqësisë dhe teprisë.

ORIGJINA E SHEKULLARIZMIT

Shekullarizimi i referohet qëndrimeve dhe praktikave komplekse dhe shumë aspekteve që nuk mund të kapen lehtësisht në një përshkrim të shkurtër, ose të bëhen në një përkufizim të thjeshtë. Ndërsa mund të gjejmë ngjashmëri të caktuara ndërmjet

qëndrimeve dhe praktikave shekulare bashkëkohore dhe atyre që ekzistonin në shoqëritë paramoderne, është e drejtë të thuhet se laicizmi, siç e njohim sot, është një fenomen modern që u rrit në Perëndimin modern dhe më vonë u rrënjos në shoqëri të ndryshme.

Në kuptimin e tij thelbësor, shekullarizimi nënkupton një sërë nocionesh e vlerash, qëllimi i të cilave është të sigurojnë që shteti të mos angazhohet në nxitjen e besimeve dhe vlerave specifike fetare, as të mos përdorë fuqitë dhe zyrat e tij për të persekutuar fenë. Për të parandaluar përdorimin e autoritetit politik nga zyrtarët shtetërorë që synojnë vendosjen e një grupi të ngushtë qëndrimesh e vlerash fetare në pjesën më të madhe të shoqërisë, si dhe për të parandaluar përdorimin e simboleve fetare si provokim i grindjeve mes bashkësive fetare, intelektualët perëndimorë filluan një projekt që synonte ndarjen e autoritetit nga përkatësia fetare. Për këtë qëllim, dijetarët e Iluminizmit përqafuan një sërë konceptesh dhe parimesh dhe i përdorën ato si bazë për rindërtimin e ndërgjegjes moderne europiane. Ideologjia e re politike e përparuar nga aktivistët dhe mendimtarët e Iluminizmit theksoi koncepte të tilla si barazia, liria e ndërgjegjes dhe e bindjes, epërsia e ligjit etj., të gjitha të mbështetura nga Reformimi Fetar që i dha fund regjimit të lashtë të Europës.

Morali socio-politik themelor, i mbështetur nga pionierët e shtetit laik në Europë, rrjedh nga tradita fetare e përvijuar nga reformistët fetarë të Europës së shekullit të XV, edhe pse argumentohet në terma racionale dhe në logjikën e ndërgjegjes.

Përkrahësit e hershëm të ndarjes midis Shtetit dhe Kishës, të tillë si Descartes, Hobbes, Locke dhe Rousseau, nuk kishin ndërmend të pengonin fenë ose besimin në Hyjnoren, por, në vend të saj, predikuan idetë e tyre reformatore mbi nocionin e Zotit dhe të fesë civile. Descartes, për shembull, argumentoi: *“Siguria dhe e vërteta e të gjithë dijes varet në mënyrë unike nga ndërgjegjja ime për Zotin e vërtetë, deri në atë masë, sa unë jam i paaftë për njohuri të përsosur mbi ndonjë gjë tjetër, derisa të bëhem i vetëdijshëm për të.”*¹⁵ Në mënyrë të ngjashme, Rousseau, ndërkohë që kritikon mënyrën se si feja tradicionalisht ishte mësuar dhe praktikuar, e pa nevojën, madje edhe domosdoshmërinë e angazhimit fetar dhe besimit për shtetin modern që të funksiononte siç duhej. Prandaj, ai identifikoi një numër të “dogmave” dhe argumentoi për përfshirjen e tyre në “fenë civile”, të cilën ai e përkrahte:

*“Ekzistenca e një hyjnie të plotfuqishme, inteligjente, dashamirëse që parashikon dhe siguron; jeta që do të vijë; lumturia e të drejtit; dënimi i mëkatarëve; shenjtëria e kontratës shoqërore dhe ligji - këto janë dogmat pozitive. Sa për dogmat negative, unë do t'i kufizoj në një mëkat të keq: nuk ka intolerancë.”*¹⁶

Edhe Kanti, i cili e kufizoi nocionin e së vërtetës në përvojën empirike dhe u përpoq të vendoste moralin mbi një themel të arsyeshëm, këmbënguli se: *“Pa një Zot dhe pa një botë të padukshme për ne tani, por të shpresuar, idealet e lavdishme të moralit janë me të vërtetë objekt miratimi dhe admirimi, por jo burime qëllimi dhe veprimi.”*¹⁷ Megjithatë, duke mohuar mundësinë e së vërtetës

15 René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, përkth. John Cottingham (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986), fq. 49.

16 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, përkth. Maurice Cranston (London: Penguin Books, 1968), fq. 186.

17 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, përkth. Norman Kemp Smith (New York: Macmillan, 1929), fq. 640.

së përsosur dhe si rezultat i sulmit të pamëshirshëm mbi autoritetin e Zbulesës, si një burim dijeje etike dhe ontologjike, dijetarët laikë kanë qenë në gjendje të marginalizojnë me sukses fenën dhe moralin e pandërprerë. Përpjekjet për ta mbështetur moralin jo në të vërtetën, por në dobishmërinë dhe në llogaritjen e kostove dhe përfitimeve, kanë dëshmuar të jenë kundër intuitës e të kota, si dhe i kanë dhënë krah egoizmit dhe relativizmit moral.

Natyrisht, kishte intelektualë që kishin më pak simpati për religionin, veçanërisht midis francezëve. Megjithatë, ata nuk përfaqësonin ndjenjat e përgjithshme të shumicës së madhe në Europë. Megjithëse Revolucioni Francez shfaqte një ndjenjë të qartë antifetare, nuk ishte, siç do të zbulonte më vonë Nietzsche, i drejtuar kundër fesë në vetvete, por kundër fesë së organizuar, të përfaqësuar kryesisht nga Kisha Katolike. Nietzsche argumentoi:

“Filozofia moderne, duke qenë një skepticizëm epistemologjik, është anti e krishterë, fshehurazi dhe haptazi edhe pse, për ta thënë këtë për të mirën e veshëve më të rafinuar, nuk është aspak anti-fetare.”¹⁸

Pra, ndjesia shekullore origjinale ishte e rrënjësuar në reformat fetare; më konkretisht, ajo u rrënjësua në revoltën protestante kundër hierarkisë fetare dhe fesë së centralizuar. Shekullarizimi nuk ishte menduar fillimisht si një mënyrë për të ndarë fenë nga shoqëria ose ndërgjegjen fetare nga veprimi politik, por vetëm për të izoluar shtetin nga struktura e Kishës dhe për të ndarë autoritetet fetare dhe politike.

Toni filloi të ndryshojë, megjithatë, një shekull më vonë, midis intelektualëve europianë progresivë, të cilët panë në fe një for-

18 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (New York: Vintage Books, 1966) fq. 66.

cë negative, eliminimi i së cilës ata besonin se ishte thelbësor për emancipim dhe përparim të mëtejshëm. Karl Marks, duke rënë dakord se shteti laik neutralizoi me sukses fenë dhe e dëboi atë nga sfera publike, ende shihte një rrezik të madh në jetën fetare. Ai argumentonte se kjo ndodhte ngaqë shekullarizimi e zvogëlonte fenë në një çështje private, vetëm për atë që ishte i shqetësuar shteti. Sidoqoftë, privatizimi i fesë i dha asaj në fakt më shumë influencë në organizimin e shoqërisë civile. Edhe në Shtetet e Bashkuara, ku feja është zbutur dhe individualizuar në masën më të madhe, vazhdon të ndahet shoqëria në bashkësi të ndryshme fetare, duke lejuar kështu formimin e solidaritetit të brendshëm me një ndikim të qartë në jetën ekonomike. Marks mendonte më tej, se feja ishte një instrument në duart e klasave të privileguara, për të justifikuar mjerimin shoqëror dhe pa-barazinë ekonomike. Në *"The Jewish Question"* (Pyetja Hebraike), për nevojën e emancipimit të njerëzimit nga feja Marks ka thënë: *"Zbërthimi i njeriut në hebre dhe qytetar, protestant dhe qytetar, njeri fetar dhe qytetar, nuk është as mashtrim i drejtuar kundër "qytetarisë", as anashkalim i emancipimit politik; por është vetë emancipimi politik, metoda politike e emancipimit të dikujt nga feja. Natyrisht, në periudhat kur shteti politik, si i tillë, i lindur dhunshëm nga shoqëria civile, kur çlirimi politik është forma në të cilën burrat përpiqen të arrijnë çlirimin e tyre, shteti mund dhe duhet të shkojë deri në heqjen e fesë, shkatërrimin e fesë. Por mund ta bëjë këtë vetëm duke hequr të drejtën e pronës private në maksimum, në konfiskim, në taksimin progresiv, ashtu siç shkon deri në heqjen e jetës, gijotinë"*.¹⁹

Nietzsche, ashtu si Marks, e dënoi fenë si një forcë sociale negative, përgjegjëse për ruajtjen e të varfërve dhe të dobëtëve dhe kështu, për dobësimin e racës njerëzore. Duke lavdëruar varfërinë dhe zbutjen e instinktit natyror, Nietzsche këmbënguli se feja kontribuon në shtyrjen e përsosjes së specieve njerëzore. Duke i dhënë "ngushëllim të sëmurëve, guxim të shtypurve dhe

19 Karl Marx, *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (2nd edn., New York: W.W. Norton, 1978), fq. 28.

të dëshpëruarve, mbështetje për të varurin". Ai pretendoi se krishterimi "ruajti shumë atë që duhej të humbiste".²⁰ Ndryshe nga Marks, i cili e shihte fenë si një pengesë për të arritur barazinë universale, refuzimi i Nietzsches për fenë në përgjithësi dhe për Krishterimin e reformuar në veçanti, ishte antidemokratik, i drejtuar kundër shpirtit të barazisë që feja promovonte dhe kundër pafuqisë të saj për të promovuar rendin hierarkik shoqëror, për të cilin ai besonte se ishte thelbësor te njerëzimi dhe i dëshirueshëm për jetën shoqërore.²¹

RELIGJIONI DHE SHTETI NË SHOQËRINË MUSLIMANE

Shumë intelektualë muslimanë insistojnë sot se Islami është pjesë integrale e shtetit. Ata theksojnë se në një shoqëri të përkushtuar ndaj Islamit, shteti përkufizohet si një shtet islam, pasi autoritetet politike janë të lidhura me Ligjin Islam, i cili ka një ndikim të drejtpërdrejtë në të drejtën kushtetuese. Kjo ka krijuar konfuzion në lidhje me natyrën e shtetit islam dhe ka shkaktuar stepjen e dijetarëve modernistë, të cilët frikësohen se ribashkimi i Islamit me shtetin patjetër që do të lindë teokraci.

Konfuzioni, natyrisht, nuk është i kufizuar vetëm te vëzhguesit dhe komentuesit e jashtëm që tentojnë të nxjerrin në analizën e tyre nga përvoja historike e shoqërisë perëndimore, por gjithashtu ndikon edhe tek ata që përkrahin formimin e një shteti politik në bazë të vlerave islame. Vështirësia lind nga përpjekjet për të kombinuar parimin e qeverisë popullore me atë të një shteti të lidhur me rregullat e Ligjit Islam. Ky konfuzion është, sipas mendimit tim, rezultat i barazimit të strukturës politike të

20 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, fq. 74–75.

21 Ibid., fq. 45.

Umetit me strukturën politike të shtetit, rrjedhimisht duke ngatërruar funksionet e Sheriatit me ato të shtetit. Ky konfuzion nuk kufizohet vetëm në veprat e panjohura. Përkundrazi, gjendet në veprat e mendimtarëve islamë bashkëkohorë me ndikim. Në librin e tij *“Nazariyat al-Islam wa Hadyi-hi”*, Sayyid Abu al-Ala al-Mawdudi vë në dukje dy lloj objektivash që do t'i caktohen shtetit islam: objektiva negative "si të pengojë agresionin, të ruajë lirinë e njerëzve dhe të mbrojë shtetin"²² dhe objektiva pozitive të tilla si "ndalimi i të gjitha gjërave të dënuara nga Kurani".²³ Mawdudi përfundon duke pohuar tërësinë e objektivave të shtetit, në bazë të gjithëpërfshirjes së objektivave të Sheriatit.

Ai shkruan:

“Natyrisht, është e pamundur që një shtet i tillë të kufizojë kornizën e tij, sepse është një shtet totalitar që përfshin gjithë jetën njerëzore dhe pikturon çdo aspekt të jetës njerëzore me ngjyrën e tij morale dhe programet e veçanta reformiste. Pra, askush nuk ka të drejtë të ngrihet kundër shtetit dhe të përjashtojë veten nga përgjegjësia, duke thënë se kjo është një çështje personale, në mënyrë që shteti të mos ndërhyjë. Shkurtimisht, shteti përfshin jetën njerëzore dhe çdo fushë të qytetërimit, sipas teorisë së tij të veçantë morale dhe programit të posaçëm reformist. Deri diku, kjo është e ngjashme me atë të shtetit komunist dhe fashist. Por, pavarësisht nga kjo tërësi, shteti islam është i lirë nga ngjyra që dominon shtetet totalitare dhe autoritare të kohës sonë. Pra, shteti islam nuk e kufizon lirinë individuale, as nuk ka shumë vend për diktaturë apo autoritet absolut.”²⁴

Deklarata e mësipërme pasqyron gjendjen e konfuzionit që sapo kemi theksuar. Në një paragraf të vetëm autori karakterizon shtetin islam si totalitar, e krahason atë me shtetet komuniste

22 Abu al-Ala al-Mawdudi, *Na-ari-yat al-Islam wa Hadyihi* (Jeddah, Saudi Arabia: Dar al-Sa’udiah, 1985), fq. 47.

23 Ibid., fq. 22–23.

24 Ibid., fq. 24.

dhe fashiste dhe thekson se askush nuk ka të drejtë të qëndrojë kundër shtetit dhe t'i rezistojë ndërhyrjes së tij në jetën personale. Ai pastaj kundërshton veten, dy fjali më vonë, duke mohuar se shteti islam mund të kufizojë lirinë individuale.

Sigurisht, pohimi për karakterin totalitar të shtetit është rezultat i përzierjes së funksioneve shtetërore që lidhen me dimensionin ligjor të Sheriatit, me funksionet e Umetit që lidhen me dimensionet morale dhe arsimore. Dallimi ndërmjet këtyre dy llojeve të objektivave është, pra, me rëndësi jetike për të parandaluar shtetin nga imponimi ndaj publikut të gjerë i një rendi normativ, bazuar në një interpretim të ngushtë të ligjit. Duhet të theksohet se shteti islam nuk është një institucion i përkushtuar për avancimin e interesave të bashkësisë muslimane, por një sistem politik i bazuar në parimet universale dhe i angazhuar për ruajtjen e paqes, sigurisë dhe mirëqenies për të gjithë qytetarët, pavarësisht nga doktrinat, religjionet, kombësia, raca ose gjinia.

Siç do të tregohet më poshtë, sistemi islam as nuk ka çuar në të kaluarën, as nuk duhet të çojë në të ardhmen, drejt vendosjes së një koncepti të ngushtë dhe të kufizuar ose të një opinioni të veçantë mbi shoqërinë. Kjo është për shkak se parimi i pluralizmit fetar dhe doktrinor është konsideruar, që nga fillimi i Umetit, një parim politik kardinal. Këtu ajetet kuranore, si Meka dhe Medina, theksojnë qartë centralitetin e parimit të lirisë religjioze në konceptin islam.

Kohët e fundit, ka pasur shqetësime në lidhje me marrëdhëniet midis angazhimeve fetare dhe ushtrimit të pushtetit midis radhëve të muslimanëve. Grupet kryesore të Islamit janë larguar gradualisht nga koncepti i një rendi politik të përqendruar islam, të paraparë nga udhëheqësit e hershëm, si Hassan al-Banna dhe Taqiuddin al-Nabhani. Udhëheqësit e lëvizjeve të mëdha islame në Egjipt, Jordani, Pakistan, Siri, Turqi dhe Tunizi, kanë dalë hapur në favor të një sistemi politik demokratik dhe

pluralist, në të cilin liria e fjalës dhe e shoqërisë është e garantuar për qytetarët, pavarësisht nga orientimi i tyre politik ose përkatësia fetare.²⁵

PARIMET FORMATIVE TË SHTETIT MEDINAS

Nocioni i përdorur nga shkrimtarët populistë mbi shtetin islam të avancuar, siç jam përpjekur të tregoj më lart, është një përzierje e strukturës nacionaliste të shtetit modern me strukturën komunale të sheriatit historik. Koncepti i shtetit që shfaqet si rezultat, është në kundërshtim të plotë me natyrën dhe qëllimin e politikës së themeluar nga Profeti (a.s.),²⁶ ose të zhvilluar historikisht nga breza të njëpasnjëshme të muslimanëve. Një rishikim i shpejtë i parimeve udhëheqëse të politikës së parë islame zbulon mosbarazinë ndërmjet të dyve. Parimet dhe struktura e politikës së hershme islame janë të përkufizuara në Besëlidhjen e Medinës (*Sahifat al-Madinah*), e cila formoi themelin kushtetues të bashkësisë politike të krijuar nga Profeti (a.s.).²⁷

1. Besëlidhja e Medinës krijoi një numër parimesh të rëndësishme politike që, së bashku, krijuan Kushtetutën Politike të shtetit të parë islam dhe përcaktuan të drejtat politike dhe detyrat e anëtarëve të bashkësisë së sapoformuar, muslimanëve dhe jo-muslimanëve, si dhe hartoi strukturën politike të shoqërisë së

25 Rashid al-Ghanoushi, *al-Huriyyat al-'Ammah fi al-Dawlah al-Islamiyyah* [General Liberties in the Islamic State] (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1993), fq. 258.

26 SAAS: *Salla Allahu 'alayhi wa Sallam: Paqja dhe bekimi i Zotit qofshin me të!* Kjo lutje thuhet nga muslimanët kurdo që përmendet emri i Muhamedit ose kurdo që i referohemi atij si Profet i Allahut.

27 Për tekstin e plotë të traktatit të Medinës, shih Ibn Hisham, *al-Sirah al-Nabawiyyah* [The Biography of the Prophet] (Damascus: Dar al-Kunuz al-Adabiyyah, n.d.), vëll. 1, fq. 501–502.

sapolindur. Parimet më të rëndësishme të përfshira në këtë Besëlidhje, janë si më poshtë:

Besëlidhja deklaroi se Umeti është një shoqëri politike, e hapur për të gjithë individët e angazhuar ndaj parimeve dhe vlerave të saj, të gatshëm për të përballuar barrën dhe përgjegjësitë e saj. Nuk është një shoqëri ekskluzive, të drejtat dhe siguria e anëtarësisë të së cilës janë të kufizuara në një numër të caktuar. E drejta e anëtarësimit në Umet është e specifikuar në:

- (a) pranimin e parimeve të sistemit islam, që shfaqet në angazhimin për t'iu përmbajtur rendit moral dhe juridik;
- (b) deklarimin e besnikërisë ndaj sistemit, me anë të kontributeve praktike dhe luftës për të realizuar objektivat dhe qëllimet e Islamit.

Kështu, besnikëria dhe shqetësimi për të mirën publike janë parimet që përcaktojnë anëtarësinë e Umetit, ashtu siç përcaktohet nga artikulli i parë i dokumentit: “Kjo është një Besëlidhje e ofruar nga Profeti Muhamed, që rregullon marrëdhëniet midis besimtarëve dhe muslimanëve të Kurejshit dhe Jethribit [Medinës], dhe të atyre që e ndoqën, u bashkuan dhe u përpoqën me ta”.²⁸

2. Besëlidhja vendosi një kornizë të përgjithshme, që përcaktonte normat individuale dhe fushëveprimin politik brenda shoqërisë së re, por ruajti strukturat themelore shoqërore dhe politike që mbizotëronin më pas në Arabinë fisnore. Besëlidhja e Medinës ruajti strukturën fisnore, duke mohuar shpirtin fisnor dhe duke nënshtruar besnikërinë fisnore ndaj një rendi ligjor të bazuar në moral. Meqenëse Besëlidhja deklaroi se komuniteti politik i sapolindur është “një Umet (bashkësi) më vete nga njerëzit”, ajo miratoi një ndarje fisnore që ishte pastruar tashmë nga shpirti fisnor, i përbërë nga slogani “vëllezërit e mi

28 Për tekstin e plotë të traktatit të Medinës, shih Ibn Hisham, *al-Sirah al-Nabawiyyah* [The Biography of the Prophet] (Damascus: Dar al-Kunuz al-Adabiyyah, n.d.), vëll. 1, fq. 501–502.

të drejtë apo të gabuar”, duke e nënshtruar atë në parimet më të larta të së vërtetës dhe të drejtësisë. Besëlidhja deklaroi se emigrantët e Kurejshit, Banu al-Harithit, Banu al-'Aws dhe fiseve të tjera që banojnë në Medinë, sipas “zakoneve të tyre të tanishme, do të paguajnë gjakun që ata kanë paguar më parë dhe se çdo grup do të shpengojë të burgosurit e tij”.²⁹

Shmangia e Islamit për eliminimin e ndarjeve fisnore mund të shpjegohet me një numër faktorësh që mund të përmbliidhen në tre pikat e mëposhtme:

- (c) Ndarja fisnore nuk bazohej vetëm në politikë por edhe në diferencimin social, duke i siguruar popullit të tij një sistem simbiotik. Prandaj heqja e asistencës politike dhe sociale të ofruar nga fisi, përpara zhvillimit të një alternative, do të kishte qenë një humbje e madhe për njerëzit e prekur.
- (d) Përveçse ishte një ndarje shoqërore, fisi përfaqësonte një ndarje ekonomike në harmoni me ekonominë blegtorale që mbizotëronte në Gadishullin Arabik, para dhe pas Islamit. Ndarja fisnore është baza ideale e prodhimit blegtorale, sepse ajo siguron liri të lëvizjes dhe migrimit në kërkim të kullotave. Çdo ndryshim në këtë model kërkon marrjen e nismës për të ndryshuar mjettet dhe metodat e prodhimit.

Ndoshta faktori më i rëndësishëm që justifikonte ndarjen fisnore brenda kornizës së Umetit, pasi Mesazhi përfundimtar kishte pastruar karakterin fisnor të agresionit dhe arrogancës së tij, ishte ruajtja e shoqërisë dhe mbrojtja e saj nga rreziku i diktaturës qendrore. Një situatë e tillë mund të lindte në mungesë të strukturës sekondare shoqërore e politike dhe përqendrimit të pushtetit politik në duart e një autoriteti qendror.

29 Për tekstin e plotë të traktatit të Medinës, shih Ibn Hisham, *al-Sirah al-Nabawiyyah* [The Biography of the Prophet] (Damascus: Dar al-Kunuz al-Adabiyyah, n.d.), vëll. 1, fq. 501–502.

Prandaj, Islami miratoi një sistem politik, bazuar në konceptin e një Umeti, si një alternativë ndaj sistemit fisnor ndarës, ndërkohë që mbështeti ndarjen fisnore, tashmë të pastruar nga elementet e saj agresive. Islami e la çështjen e ndryshimit të strukturës politike në zhvillimin gradual të strukturave ekonomike dhe të prodhimit. Megjithëse Zbulesa islame shmangte çdo direktivë arbitrare që synonte heqjen e menjëhershme të ndarjes fisnore, ajo kritikoi haptazi jetën fisnore dhe nomade.³⁰

3. Sistemi politik islam miratoi parimin e tolerancës fetare, bazuar në lirinë e besimit për të gjithë anëtarët e shoqërisë. Ai i pranoi hebrenjve të drejtën për të vepruar sipas parimeve dhe vendimeve në të cilat ata besonin: "Hebrenjtë e Ban Awf janë një komunitet me besimtarët. Ata kanë fenë e tyre dhe muslimanët fenë e tyre. Besëlidhja theksoi thelbin e bashkëpunimit mes muslimanëve dhe jomuslimanëve në vendosjen e drejtësisë dhe mbrojtjes së Medinës kundër agresionit të huaj. Hebrenjtë duhet të mbajnë shpenzimet e tyre dhe muslimanët shpenzimet e tyre. Secili duhet ta ndihmojë tjetrin kundër cilitdo që sulmon popullin e kësaj Besëlidhjeje. Ata duhet të kërkojnë këshilla të përbashkëta dhe konsultime". Ajo i ndaloi muslimanët të bënin padrejtësi ndaj hebrenjve, ose të kërkonin hakmarrje për vëllezërit e tyre muslimanë, kundër ndjekësve të fesë hebraike, pa respektuar parimet e së vërtetës dhe të mirësisë. "Hebreut që na ndjek ne, i përket ndihmë dhe barazi. Ai nuk do të dëmtohet, as armiq të tij nuk do të ndihmohen".³¹

4. Besëlidhja përcaktoi se aktivitetet shoqërore dhe politike në sistemin e ri duhet t'i nënshtroheshin një sërë vlerash dhe standardesh universale, që i trajtojnë të gjithë njerëzit në mënyrë të barabartë. Sovraniteti në shoqëri nuk do të pushonte me sundimtarët ose ndonjë grup të veçantë, por me ligjin e bazuar në

³⁰ Kuran: 9:97 & 49:14.

³¹ Ibn Hisham, *al-Sirah*, fq. 501.

drejtësinë dhe mirësinë, duke ruajtur dinjitetin e të gjithëve. Besëlidhja theksoi në mënyrë të përsëritur themelet e drejtësisë, mirësisë dhe të drejtës, duke përdorur shprehje të ndryshme për të dënuar padrejtësinë dhe tiraninë. Besëlidhja vendosi: “Ata do të shpengonin të burgosurit e tyre me dashamirësi dhe drejtësi të përbashkët midis besimtarëve. Besimtarët e vetëdijshëm ndaj Zotit do të jenë kundër rebelëve dhe kundër atyre që përpiqen të përhapin padrejtësinë, mëkatin, armiqësinë ose korruptimin mes besimtarëve. Dora e çdo personi do të jetë kundër tij, edhe nëse ai është biri i njërit prej tyre”.³²

5. Besëlidhja paraqiti një numër të të drejtave politike që duhej të gëzoheshin nga individët e Shtetit medinas, nga muslimanët dhe jomuslimanët, si:

- (a) detyrimi për të ndihmuar të shtypurit,
- (b) nxjerrjen jashtë ligjit të fajit, që zakonisht praktikohet nga fiset para-islame arabe: “Një person nuk është përgjegjës për keqtrajtimet e aleatit të tij”,
- (c) liria e besimit: “Hebrenjtë kanë fenë e tyre dhe muslimanët kanë të tyren” dhe
- (d) liria e lëvizjes nga dhe në Medinë: “Kushdo që largohet, është i sigurt dhe kushdo që qëndron në Medinë, është i sigurt, përveç atyre që kanë bërë padrejtësi, ose kanë kryer mëkate”.³³

RELIGJIONI DHE SHTETI NË SHOQËRINË HISTORIKE MUSLIMANE

Duke respektuar udhëheqjen e Zbulesës, Umeti e respektoi principin e pluralizmit fetar dhe diversitetin kulturor pothuajse në

32 Ibn Hisham, *al-Sirah*, fq. 501.

33 Ibid.

shumicën e historisë së tij të gjatë. Qeveritë e njëpasnjëshme, që nga periudha e Rashidunit, ruajtën lirinë e besimit dhe lejuan minoritetet jomuslimane jo vetëm të praktikojnë ritualet e tyre fetare dhe të shpallin besimet e tyre, por edhe të zbatojnë ligjet e tyre fetare, sipas një sistemi administrativ autonom. Gjithashtu, Umeti në tërësi e respektoi pluralizmin doktrinor me të dy dimensionet e tij, konceptuale e ligjore. Ai i rezistoi çdo përpjekjeje për të tërhequr pushtetin politik në marrjen e palëve me grupe partiake, ose në preferimin e një grupi ideologjik nga një tjetër. Ai gjithashtu këmbënguli në reduktimin e rolit të shtetit dhe kufizimin e funksioneve të tij në një sferë të kufizuar.

Çdokush që merr përsipër të studiojë historinë politike të Islamit, shpejt do të kuptojë se të gjitha praktikatat politike që shkelnin parimin e lirisë dhe pluralizmit fetar, ishin përjashtim nga sundimi. Për shembull, përpjekjet e kalifit al-Ma'mun për të imponuar uniformitetin doktrinar, në përputhje me interpretimet e sektit Mu'tazilit dhe për të përdorur autoritetin e tij politik në mbështetje të një prej palëve në mosmarrëveshjet doktrinare, u dënua nga dijetarët dhe shumica e Umetit. Përpjekjet e tij për të arritur homogjenitetin doktrinar, nëpërmjet shtypjes dhe forcës, përfundimisht u përleshën me vullnetin e Umetit që refuzoi të zgjidhte problemet shpirtërore dhe teorike me shpatë. Kjo e detyroi al-Wathiq Bil-lah, kalifin e tretë pas al-Ma'mun, që të hiqte dorë nga roli i supozuar prej paraardhësve të tij dhe të braktiste masat e tyre shtypëse.

Natyrisht, muslimanët kanë pranuar historikisht, se qëllimi kryesor i krijimit të një sistemi politik është krijimi i kushteve të përgjithshme që i lejojnë njerëzit të realizojnë detyrat e tyre si agentë moralë të vullnetit hyjnor (Khulafa), të mos imponojnë mësimet e Islamit me forcë. Prandaj ne e vlerësojmë shfaqjen e organizatave që synojnë ta detyrojnë Umetin të ndjekë një interpretim të ngushtë dhe që kërkojnë përdorimin e fuqisë politike për t'i bindur njerëzit ndaj normave islame, se kanë ngatërruar rolin dhe objektivat e Umetit me rolin dhe objektivat e shtetit.

Umeti synon të ndërtojë identitetin islam, të sigurojë një atmosferë të favorshme për zhvillimin shpirtëror dhe mendor të individit dhe t'i japë atij ose asaj mundësinë për të përmbushur rolin e tij ose të saj në jetë, brenda kornizës së përgjithshme të ligjit. Ndërkohë, shteti bën përpjekje për të koordinuar aktivitetet e Umetit, në mënyrë që të përdorë potencialin natyror e njerëzor apo mundësitë për të kapërcyer problemet politike dhe ekonomike si dhe pengesat në zhvillimin e Umetit.

Diferencimi mes së përgjithshmes dhe të veçantës në Sheriat, mes përgjegjësi të Umetit dhe shtetit është një domosdoshmëri, nëse duam të shmangim transformimin e pushtetit politik në një mjet për avancimin e interesave të veçanta. Ne, gjithashtu, duhet të sigurojmë që agjencitë shtetërore dhe institucionet mos të ndalojnë progresin intelektual dhe social, as të pengojnë zhvillimin shpirtëror, konceptual dhe organizativ të shoqërisë.

DIFERENCIMI I SHOQËRISË CIVILE DHE SHTETIT

Historikisht, funksionet legjislative në shoqërinë muslimane nuk ishin të kufizuara në institucionet shtetërore. Përkundrazi, ekzistonte një gamë e gjerë e legjislacionit, lidhur me përpjekjet juridike në të dy nivelet, morale e ligjore. Meqenëse pjesa më e madhe e legjislacionit që lidhet me marrëdhëniet transaksionale dhe kontraktuale ndërmjet individëve, është e bashkëngjitur në organet legjislative, detyrat gjyqësore mund të lidhen direkt me Umetin, jo me shtetin. Duhet të theksohet se diferencimi ndërmjet shoqërisë civile dhe shtetit mund të mbahet vetëm duke ndarë legjislacionin në fusha të veçanta që reflektojnë diferencimin gjeografik dhe normativ të shoqërisë politike.

Rëndësia e strukturës diferenciale të ligjit nuk është e kufizuar në aftësinë e tij për të kundërshtuar tendencën për përqendrimin e

pushtetit që karakterizon modelin perëndimor të shtetit. Përkundrazi, ai lidhet edhe me garancitë që u ofrohen pakicave fetare. Modeli islam duhet të mbajë pavarësinë legjislative dhe administrative të pasuesve të feve të ndryshme, sepse sfera e legjislacionit komunal nuk bie nën autoritetin qeveritar të shtetit. Nga ana tjetër, modeli më madhështor i shtetit demokratik i privon pakicat fetare nga pavarësia e tyre ligjore dhe insiston në nënshtrimin e të gjithë qytetarëve në një sistem të vetëm ligjor, i cili shpesh pasqyron vlerat doktrinare dhe sjelljen e shumicës qeverisëse.

Komuniteti i hershëm musliman ishte i vetëdijshëm mbi nevojën për të dalluar ligjin që siguronte autonominë morale, ndërkohë që punonte me zell për të siguruar mbrojtje të barabartë nga ligji i të drejtave themelore të njeriut. Kështu, juristët e hershëm pranuan se jomuslimanët që kanë hyrë në një besëlidhje paqeje me muslimanët, kanë të drejtën e lirisë së plotë fetare dhe mbrojtjen e barabartë nga ligji i të drejtave të tyre për sigurinë personale dhe pronën. Muhammed ibn al-Hasan al-Shaybani deklaroi në mënyrë të qartë, se, kur jomuslimanët hyjnë në një besëlidhje paqeje me muslimanët: “Muslimanët nuk duhet t’i afrohen apo të futen në asnjë prej shtëpive të tyre [jomuslimanëve]. Kjo sepse ata janë bërë pjesë e një besëlidhjeje paqësore, dhe sepse në ditën e [paqes së] Khaybarit, zëdhënësi i Profetit (a.s.) njoftoi se asnjë prej pasurive së marrëveshjes nuk u lejohet atyre [muslimanëve]. Por edhe sepse ata [jomuslimanët] kanë pranuar besëlidhjen e paqes, në mënyrë që të mund të gëzojnë pronat dhe të drejtat e tyre në një nivel me muslimanët”.³⁴

Në të njëjtën mënyrë, juristët e hershëm muslimanë njohën të drejtën e jomuslimanëve për vetëvendosje dhe u dhanë atyre autonomi të plotë morale e ligjore në fshatrat dhe qytetet që ishin nën kontrollin e tyre. Prandaj, al-Shaybani, autori i veprës më

34 Muhammad Bin Ahmed, al-Sarakhsi, *Sharh Kitab al-Siyar al-Kabir* (Pakistan: Nusrullah Mansour, 1405 ah), 4:1530.

autoritare për të drejtat jomuslimane, insistoi që të krishterët të cilët kishin bërë besëlidhjen e paqes (*ahl al-dhimma*) - kishin të gjithë lirinë për të tregtuar verë dhe derra (apo mish derri) në qytetet e tyre, ndonëse kjo praktikë konsiderohej e pamoralshme dhe e paligjshme mes muslimanëve.³⁵ Sidoqoftë, *dhimmis* u ndalohej të bënin të njëjtën gjë edhe në qytete dhe fshatra të kontrolluara nga muslimanët.

Po ashtu, juristët e hershëm muslimanë e njihnin të drejtën e *dhimmis* për të mbajtur postin publik, duke përfshirë atë të një gjyqtari ose ministri. Sidoqoftë, për shkak se gjykatësit duhej t'i referoheshin ligjeve të sanksionuara nga traditat fetare të bashkësive të ndryshme fetare, gjykatësit jomuslimanë nuk mund të administrojnë ligjin në komunitetet muslimane dhe as gjykatësit muslimanë nuk lejonin zbatimin e ligjeve sheriate mbi *dhimmis*. Nuk kishte asnjë mosmarrëveshje midis shkollave të ndryshme të jurisprudence mbi të drejtën e jomuslimanëve, që të sundoreshin sipas ligjeve të tyre. Dallimi i vetëm ishte: nëse pozicionet e mbajtura nga magjistratët jomuslimanë kishin natyrë juridike, magjistratët mund të quheshin gjyqtarë, nëse ato ishin thjesht politike, magjistratët ishin vërtet udhëheqës politikë.³⁶ Al-Mawardi dallonte midis dy lloje pozitash ministrore: ministri i plotfuqishëm (*wazir tafwi*) dhe ministri ekzekutiv (*wazir tanfidh*). Dy pozicionet ndryshonin në faktin se i pari vepronte në mënyrë të pavarur nga Kalifi, ndërkohë që ky i fundit duhej të vepronte sipas udhëzimeve të Kalifit, brenda kufizimeve të vendosura prej tij.³⁷ Prandaj juristët e hershëm i lejonin *dhimmis* të mbanin zyrën e ekzekutivit, por jo atë të ministrit të plotfuqishëm.³⁸

35 Muhammad Bin Ahmed, al-Sarakhsi, *Sharh Kitab al-Siyar al-Kabir* (Pakistan: Nusrullah Mansour, 1405 ah), 4:1530.

36 Ali ibn Muhammad al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sul-aniyyah* (Cairo: Dar al-Fikr, 1983/1401), fq. 59.

37 Ibid.

38 Ibid.

Megjithatë, ndërsa Ligji i hershëm i Sheriatit njohu të drejtat civile dhe politike dhe liritë e *dhimmis* jomusliman, rregullat e tij iu nënshtruan rishikimit drastik, duke filluar nga shekulli i VIII. Kjo ishte koha e trazirës së madhe politike në të gjithë botën muslimane. Gjatë kësaj kohe mongolët pushtuan Azinë Qendrore dhe Perëndimore, duke shkaktuar humbje të jashtëzakonshme në dinastitë dhe mbretëritë e ndryshme dhe duke shkatërruar selinë e Kalifatit në Bagdad. Kjo përkoi me kontrollin e kryqtarëve mbi Palestinë dhe brigjet e Sirisë. Në perëndim, fuqia muslimane në Spanjë po pësonte erozion gradualisht. Kishte kushte të tilla mosbesimi dhe dyshimi, sa një sërë dispozitash të atribuara për një marrëveshje mes Kalifit Umer dhe të krishterëve sirianë u publikuan në një traktat të shkruar nga Ibn al-Kajimi.³⁹ Edhe pse origjina e këtyre dispozitave është e dyshimtë, qëllimi është i qartë: për të poshtëruar *nënshtetasit* (*ahl al-dhimma*) e krishterë dhe për t'i ndarë ata në kodin e veshjes dhe në paraqitjen e jashtme. Ndikimi i tyre, megjithatë, ishte i kufizuar, sepse osmanët që zëvendësuan abasidët si fuqi hegjemonike në botën muslimane, vazhduan praktikën e hershme të dhënies së autonomisë ligjore dhe administrative ndaj subjekteve jomuslimane.

ISLAMI, SHOQËRIA CIVILE DHE SHTETI

Shteti modern u shfaq për të nxitur lirinë individuale nga sundimi arbitrar dhe për të siguruar që anëtarët e shoqërisë politike të merrnin kontroll të plotë mbi institucionet publike. Për ta bërë këtë, shteti modern e pa të nevojshme që institucionet publike të liroheshin nga kontrolli i të gjitha grupeve ekskluzive, duke përfshirë edhe fetë e organizuara. Megjithatë, përkundër

39 Shih, Ibn al-Qayyim, *Sharh al-Shurut al-'Umaryyah* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1961/1381).

dëshirës së qartë të pionierëve të shtetit laik për të zëvendësuar moralin fetar me virtytin qytetar, si themel moral i shtetit, laicizmi gradualisht zhvilloi tendenca antifetare, duke çuar në erozionin e qëndrueshëm të konsensusit moral. Erozioni i vazhdueshëm i moralit dhe korrupsioni i shfrenuar në politikën moderne kërcënon ta kthejë shtetin në një instrument në duart e zyrtarëve të korruptuar dhe miqve të tyre egoistë.

Si pasojë e kësaj situate, paraqitet nevoja për kthimin e fesë dhe grupeve të organizuara fetare në arenën politike. Askund këto thirrje nuk janë më të forta dhe më të qarta sesa në shoqëritë muslimane, ku vlerat islame kanë ushtruar ndikim të madh historik në trupin politik. Për fat të keq, ribashkimi i parashikuar nga avokatët e shtetit islam shpesh paraqitet në terma të papërpunuar dhe të thjeshtë, sepse nuk arrin të vlerësojë kujdesin e madh që u mor nga muslimanët e hershëm për të siguruar se shteti kishte inkorporuar, si në objektivat, edhe në strukturën e tij, lirinë dhe interesin e të gjitha ndarjeve brenda dhe ndërfitare.

Kjo u bën thirrje dijetarëve muslimanë të angazhohen në një mendim të ri, që synon ripërcaktimin e parimeve dhe autoritetit politik. Duke vepruar kështu, dijetarët muslimanë duhet të jenë plotësisht të vetëdijshëm për nevojën e tejkalimit të modeleve historike të organizatave politike në shoqërinë muslimane. Strukturat dhe procedurat politike të adoptuara nga shoqëritë e hershme muslimane janë të lidhura drejtpërdrejt me strukturat e tyre shoqërore, me zhvillimet ekonomike dhe teknologjike dhe me përvojat politike. Ndërsa modelet islame historike ofrojnë një minierë njohurish për t'i shfrytëzuar muslimanët bashkëkohorë, çdo formulim i zbatueshëm i modelit islam modern të shtetit, që është i vërtetë ndaj vlerave dhe idealeve islame, duhet të dalë nga një mendësi bashkëkohore që merr parasysh strukturën e shoqërisë moderne.

Besoj se mendimi politik islam mund të japë një kontribut të rëndësishëm në rimëkëmbjen e thelbit moral të jetës shoqërore

dhe ruajtjen e traditave fetare, pa sakrifikuar parimin e lirisë dhe barazisë së nxitur nga shteti modern. Shenjë dalluese e përvojës politike islame janë kufizimet që shoqëria historike muslimane ka mundur të vendosë në veprimet e sundimtarëve dhe në praninë e një shoqërie të fuqishme civile. Shumë nga funksionet që shteti laik sot merr përsipër, u ishin besuar institucioneve qytetare, duke përfshirë arsimin, shëndetësinë dhe legjislacionin. Shteti, kryesisht, iu përkushtua çështjeve të sigurisë dhe mbrojtjes dhe ishte zgjidhja e fundit në çështjet që kanë të bëjnë me dhënien e drejtësisë. Ky kuptim i pushtetit shtetëror potencialisht do të lironte komunitetet fetare nga ndërhyrja e shtetit dhe e zyrtarëve shtetërorë, të cilët tentojnë të zbatojnë vlerat dhe nocionet e tyre fetare, të bazuara mbi anëtarët e shoqërisë, duke përfshirë edhe ata që nuk ndajnë me ta disa nga këto vlera e besime.

Nocionet e lirisë dhe barazisë individuale janë thelbësore për mendimin politik islam dhe këto parime kërkojnë që individët të kenë liritë themelore qytetare, të ofruara nga shteti modern. Megjithatë, duke liruar shoqërinë civile nga dora e rëndë e shtetit, duke zgjeruar liritë individuale të komunitetit dhe duke njohur autonominë morale të grupeve shoqërore, grupet shoqërore dhe fetare, nën konceptin islam të ligjit (Sheriatit), do të kishin kapacitetin të nxirrnin ligje për moralin dhe punët e tyre të brendshme. Ndërsa sfera e re e lirisë, e fituar në këtë marrëveshje, do të lejonte diferencimin midis qytetarëve. Barazia duhet të ruhet si kriter i drejtësisë në fushën e së drejtës publike dhe në qasjen ndaj institucioneve publike - domethënë në çështjet që lidhen me interesat e përbashkëta dhe marrëdhëniet ndër-komunale.



3

Paradigma politike e Al-Mawardit: Parimet e sistemit politik islam

Syed A. Ahsani

Duke ndjekur dominimin e Perëndimit në vendet muslimane, mendimtarët islamë kanë reaguar ndaj tij në tri nivele, lidhur me sistemin e tij politik. *Së pari*, apologjetët kanë mbrojtur miratimin total të modelit perëndimor të demokracisë. *Së dyti*, në reagim ndaj tyre, tradicionalistët argumentojnë se miratimi me shumicë i modelit perëndimor do të çojë në shekullarizim, duke kundërshtuar sistemin e vlerave islame. *Grupi i tretë*, të moderuarit, marrin mesin e pozicionit të rrugës, duke përfutur nga të mësuarit perëndimor si trashëgimi e humbur e Islamit, por edhe duke respektuar argumente zbavitëse të Sheriatit islam. Këto ndarje nuk janë të reja; ato ekzistuan në periudhën abasidë, kur mu'tezilët (racionalistët) i dhanë përparësi arsyes. Ngritja e filozofisë nën kalifin al-Ma'mun frymëzoi frikën se Zbulesa mund të kërcënohej nga Arsyeja, e cila provokoi dy

lloj reagimesh: Ahl al-Hadith ose tradicionalistët, të cilët tërësisht e refuzuan arsyen; dhe Ash'arites, të cilët vendosin kufijtë në të, për të shpëtuar shpalljen nga refuzimi. Mawardi u bë pjesë e debatit në kohët e mëvonshme, kur racionalistët ishin ndalur. Ai nuk ishte as Ahlul-Hadith as Ash'arite, por një mendimtar i pavarur, që u mbajt fort në teologjinë racionaliste, ku Zbulesa heshti dhe nuk e dha ligjin. Kontributi i tij më i madh ishte futja e konceptit të "drejtësisë politike" në Sheriat.

"Al-Ahkam al-Sultaniyyah" e Mawardit e ka përcaktuar ligjin publik në mënyrë të tillë, që ta konsiderojë Sheriatin një masë të pamjaftueshme për *'adl* (drejtësi).

Kjo tregon për praktikën e zhvilluar midis sundimtarëve muslimanë për përcaktimin e Sheriatit si respektim të fesë, në përputhje me rekomandimet e dijetarëve të fesë (*ulama*). Kjo praktikë i kënaqi *dijetarët*, të cilët abstenuan nga të gjykuarit e politikës së Kalifit. Ishte interesante, pasi kjo çoi në ndarjen e fesë nga politika, duke mposhtur në mënyrë indirekte pikëpamjen e përgjithshme, se shekullorja dhe fetarja janë të pandashme në Islam.⁴⁰ Rrënja e kësaj ideje qëndron në praktikën e Profetit Muhamed, si Profet dhe burrë shteti, dhe të al-Khulafa 'al-Rashidun, në periudhën formuese të Islamit.⁴¹

40 Autori ka ofruar një analizë të perceptuar të traktatit gjithëpërfshirës politik të Mawardit, duke shpjeguar se si dijetarët e ndryshëm, përpara dhe pas Mawardit, trajtuan marrëdhënien mes arsyes dhe Zbulesës, dhe se si politika, përfshirë drejtësinë, është e lidhur me Zbulesën, duke krahasuar mendimin islam dhe atë perëndimor. Ai konkludon se në shekullin e XIX dhe XX, muslimanët, pas ndikimit të mendimit politik perëndimor, e kuptuan nevojën për një orientim më intelektual të sistemit politik islam.

41 Mikhael Hanna, *Politics and Revelation: Mawardi and After* (Edinburgh, Scotland, UK: Edinburgh University Press, 1995).

KUSHTETUTA E MEDINËS

Shteti i Medinës ishte më i vjetri, i njohur në histori. Ai krijoi parimin e ligjshmërisë, domethënë vendosjen e shtetit nën sundimin e ligjit.

Karakteristikat e Kushtetutës së Medinës

1. Territori u bë baza për dhënien e shtetësisë, në vend të prejardhjes fisnore. Të gjithë banorët u bënë një komunitet, duke përfshirë politeistët dhe hebrenjtë (nenet 20 b dhe 25).
2. Profeti (a.s.) u bë Udhëheqësi i Shtetit dhe i Gjykatës së Lartë të Apelit.
3. U hodh poshtë praktika e tiranisë dhe e padrejtësisë (nenet 13, 15, 16, 36 dhe 47). Barazia u krijua si parim themelor i një shteti islam (nenet 15, 17, 19 dhe 45).
4. Parimi *pacta sunt servanda* [marrëveshjet janë detyruese], siç parashihet në të drejtën ndërkombëtare moderne, u miratua duke lejuar fiset dhe pakicat e tjera që të aderonin në Kartën e Medinës.
5. Dispozita të veçanta u bënë në lidhje me vrasjen, strehimin e kriminelëve, përgjegjësinë e personave që kryenin krime dhe përjashtimin e individëve nga nënshkrimi i paqes së veçantë, kur konsideroheshin armiq të shtetit. Hebrenjve iu lejua një pjesë e plaçkës së luftës, gjithashtu edhe një pjesë në shpenzimet e luftës. Në këtë rast, ata nuk paguanin *jizyah* (taksë sondazhi).
6. Disa tradita, si paraja e gjakut, u mbajtën në parimin e 'urf' (zakonit), duke ruajtur atë që ishte e shëndoshë dhe duke hequr atë që ishte e korruptuar.

7. Kushtetuta ishte një dokument gjithëpërfshirës, që mbulon-te të gjitha kërkesat: jurisprudencën, mbrojtjen, planet për bastisje dhe beteja, nëse sulmoheshin, resurset financiare, zekatin, traktatet dhe delegacionet.
8. Sistemi politik i krijuar me Kushtetutën e Medinës mbulon-te funksionet e legjislaturës,⁴² gjyqësorit dhe ekzekutivit, duke parashikuar sistemin modern të shtetit.⁴³

Duke studiuar paradigmen Mawardi në kontekstin e debateve Mu'tazilite dhe Asha'rite, do të bëhet një përpjekje për të përcaktuar parimet që ne mund të mësojmë dhe të përvetësojmë nga modeli i *al-Khulafa 'al-Rashidun* (kalifët e udhëzuar drejt). Gjithashtu, ky kapitull do të synojë të nënvizojë parimet e një shteti islam. Pas kësaj analize të praktikave të kaluara, sidomos në dritën e Kuranit dhe Sunetit, mund të përcaktohet se sa larg është modeli aktual demokratik, në përputhje me sistemin politik islam, bazuar në Kuran dhe Sunet. Nëse nuk është, cili model mund të evoluohet dhe të miratohet në bazë të ixhtihadit⁴⁴, në dritën e evolucionit të mendimit modern politik gjatë shekujve, jo vetëm në botën muslimane, por edhe në Perëndim?!

TIPARET DALLUESE TË TEORISË POLITIKE ISLAME

Pas vdekjes së Profetit (a.s.), ensarët u mblodhën dhe tre sahabë të Muhajirunit u bashkuan me ta (Ebu Bekr, Umar dhe Ubayd ibn

42 Profeti u dërgoi 30 letra kryetarëve të shteteve dhe fiseve, dërgoi 80 delegacione, nënshkroi 33 traktate dhe organizoi 85 beteja dhe ekspedita në mbrojtje.

43 Muhammad S. Qureshi, *Foreign Policy of Hadrat Muhammad* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1993).

44 Muhammad S. El-Awa, *On the Political System of the Islamic State*, përkth. Ahmed Naji al-Imam (Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1980).

al-Jarrah) në Ban Saqifah, ku Ebu Bekri u zgjodh Kalifi i të Dërguarit Khalifat al-Rasul.⁴⁵ Më vonë, këto zgjedhje u konfirmuan nga votimi *bay'ah* (shtrëngim duarsh) në Asamblenë e Përgjithshme të Xhamisë së Medinës. Parimet e mëposhtme u vendosën në Ban Saqifah, si pjesë e teorisë politike të Islamit:

1. Zgjedhja e Kalifit duhej të bëhej nga Shura (konsultimi), në dy faza, duke treguar se muslimanët duhej të vendosnin, meqë Profeti (a.s.) nuk mori asnjë vendim për këtë çështje dhe e lë që të vendosej në komunitet, duke pasur parasysh kohën dhe vendin. Pra, vullneti i komunitetit ishte një parim thelbësor për zgjedhjen e Udhëheqësit të Shtetit si pasardhës i Profetit - *Khalifat al-Rasul*. Umari, i cili u bë Kalifi i Dytë, më vonë i tha Këshillit të Pleqve (*ahl al-hal wa al-'aqd*): "Duhet të vrisni secilin prej atyre që pretendon të sundojë mbi ju, pa u konsultuar me muslimanët!"⁴⁶ Metoda e konsultimit nuk është e përshkruar në Kuran, ndaj Tradita (Suneti) edhe mund të ndryshojë, në varësi të kohës dhe rrethanave, siç është evidente nga zgjedhjet e katër Kalifëve të Udhëzuar me Drejtësi.⁴⁷
2. Kriteri për zgjedhjen e një Udhëheqësi të Shtetit është përsosmëria në fe (*al-taqwa*). Megjithatë, një Kalif është gjithashtu Udhëheqës i përkohshëm i Shtetit,⁴⁸ siç është

45 Al-Bukhari, # 2462, <http://www.dorar.net/mhadith.asf>.

46 Në një hyrje të shkëlqyer, Mumtaz Ahmad ka nënvizuar nevojën për të shpallur një teori politike islame. Disa dijetarë të njohur, si Fathi Osman, Khalid Ishaq, Javed Iqbal, Fazlur Rahman, Abdulaziz Sachedina, Ahmed Moussavi dhe Jamilah Jimmod kanë dhënë kontribute të dukshme në aspekte të mendimit politik islam, siç është Bay'ah e imami, parimi i Shuras, Vilayat-i-Faqih, Marja'iyyat-i-taklid, rendi shoqëror islam dhe xihadi.

47 Mumtaz Ahmed (ed.), *State Politics and Islam* (Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1986).

48 Në këtë libër provokues, autori jep gjenezën e një sistemi politik islam, objektivat dhe parimet e tij, duke sugjeruar që ixhtihadi duhet të vazhdojë në kohët moderne.

përshkruar në detaje nga Mawardi në “*Al-Ahkam al-Sultaniyyah*”.⁴⁹

3. Përzgjedhja e një Kalifi nuk mund të përshpejtojë ndonjë vonesë, madje edhe për varrimin e Profetit (a.s.).⁵⁰ Sahabët nuk donin të ishin pa xhemat, qoftë edhe për një pjesë të ditës.⁵¹

Sidoqoftë, Umari ishte emëruar nga Ebu Bekri, me konsultimin e *ahl al-hal wa al-'aqd*. Sipas Mawardit, kjo zgjedhje bëhej nga një person i vetëm, një precedent i cituar nga juristët e mëvonshëm, me justifikimin e emërimit të djemve të kalifëve dhe sultanëve. Megjithatë, Mawardi nuk e përmendi këtë praktikë si diçka në kundërshtim me kriteret esenciale të dijes fetare, ixhtihadit, gjykimit, guximit dhe shëndetit fizik, përveç Kalifit që është anëtar i kurejshëve.

Përzgjedhja e Umarit, e barasvlershme me zgjedhjen e tij sipas votimit të përgjithshëm ose *bay'ah*, ishte plotësisht e justifikuar në dritën e ditorisë së tij të madhe, gjykimit administrativ dhe shërbimeve të mëdha ndaj Islamit gjatë kohës së Profetit (a.s.) dhe si një këshilltar i ngushtë i Ebu Bekrit, Kalifit të parë.

Zgjedhja e Uthmanit solli ndryshime. Ai themeloi parimin se zyra e Kalifatit nuk ishte e trashëgueshme, sepse Umari ishte i paaftë të bënte një zgjedhje. Gjatë përzgjedhjes së Kolegjit Zgjedhor, Umari e mënjanoi djalin e tij Abdullah, meqë e kishte birin e tij. Gjithashtu, krijoi precedentin sipas të cilit gjashtë persona mund të përbënin një Kolegj Zgjedhor. Ndërkohë, juristë të tjerë

49 El-Awa, *On the Political System of the Islamic State*.

50 Sistemi politik Islam, në masë të madhe, thekson qëndrueshmërinë sistematike dhe organizative, nevojën për drejtësi efektive që synon ruajtjen e paqes me drejtësinë. Kështu, Umeti nuk duhet të mbetet pa udhëheqës në asnjë rrethanë.

51 Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin, TX: University of Texas Press, 1982).

i konsideronin të mjaftueshëm tre persona apo edhe një të tillë, siç ishte rasti i dhënies së *baj'a-s* [dhënies së besës me shtrengim duarsh] së *Abasit* për Aliun. U tha se, nëse Aliu nuk e pranonte vendimin, rebelët që ishin kundër Uthmanit, mund të zgjidhnin një prej tyre. Përveç kësaj, Aliu ishte një nga gjashtë kandidatët e konsideruar nga Umari, që përmbushte kushtet për zyrën e Kalifatit. Pas vrasjes së Kalifit të tretë 'Uthman, ai ishte e vetmja zgjedhje.

Vrasja e Uthmanit ngriti çështjen e rebelimit kundër Kalifit, nëse kjo është e justifikuar në teorinë politike islame. Shumica e juristëve e shohin atë si të pajustificuar mbi bazën e një tradite:

"Pas meje, guvernatorët do të sundojnë mbi ju, dhe ata që janë të drejtë, do të sundojnë mbi ju me drejtësinë e tyre. Ndërsa ata që janë të korruptuar, do të sundojnë mbi ju me shkatërrimin e tyre. Dëgjojini dhe binduni për gjithçka që është në përputhje me të vërtetën! Nëse ata janë të drejtë në marrëdhëniet e tyre, atëherë do të jetë në dobinë tuaj dhe të tyre, dhe, nëse veprojnë gabimisht, atëherë kjo do të jetë ende në dobinë tuaj [në botën tjetër], por do të shënohet kundër tyre.⁵²

Rebelimi është i justifikuar në rastin e "mosbesimit", siç parashikohet në Kuran. Al-Hasan al-Basri, një udhëheqës tabi'i (brezi i dytë i sahabëve), ndalonte luftën kundër sunduesit në një luftë civile. Të mësuarit dhe praktikimi i Islamit ishte më mirë sesa grindja, kështu thanë disa studiues që refuzuan rebelimin kundër sunduesit, sepse kjo do të çonte në kaos dhe anarki shumë më të dëmshme sesa sundimi tiranik, pavarësisht nga kohëzgjatja e tij e gjatë. Një doktrinë e mirënjohur *fiqhi* thotë: "Kur hasni dy situata të dëmshme, zgjidhni mëkatin më të vogël".⁵³ Ata që justifikojnë

52 Attermethe, # 1849, Muslim # 1854 <http://www.dorar.net/mhadith.asf>.

53 Në mënyrë të rreptë, nga këndvështrimi i Kuranit dhe Sunetit, kriteret paragjyquese të kreut të një shteti islam janë devotshmëria, një ndjenjë e llogaridhënies ndaj Allahut dhe zbatimi praktik i të drejtave të njeriut (huquk al-'Ibad).

rebelimin kundër sunduesit, mbështeten në predikimin e Ebu Bekrit për zgjedhjen e tij: “Më ndiqni nëse veproj sipas Kuranit dhe Sunetit, por mos më dëgjoni nëse bëj ndryshe!”⁵⁴

Prandaj, disa prej atyre që u ndikuan nga propaganda e një hebreu të konvertuar, Abdullah ibn Saba, erdhën nga Iraku dhe Egjipti në Medinë, duke kërkuar dorëheqjen e Osmanit, pavarësisht nga sqarimi i tij, në përgjigje të akuzave të tyre për nepotizëm gjatë emërimit disa të afërmve të tij si Guvernatorë.⁵⁵

Sipas Rashid Ridas, Imamati i Domosdoshmërisë (*Al-darurah*) duhet të respektohet duke përmbushur arsyetimin e tij të drejtësisë, efikasitetit dhe prejardhjes nga kurejshët (edhe pse Kharijitët, Ibn Khalduni dhe Osmanët nuk u pajtuan), për të shmangur anarkinë dhe kaosin. Sidoqoftë, rebelimi është i justifikuar, për shkak të humbjes së moralit, të paaftësisë fizike, të çmendurisë, robërisë, braktisjes, mosbesimit apo padrejtësisë. Prandaj, *ahl al-hal wa al-'aqd* duhet t'i rezistojë shtypjes, por kërkesa për revoltë duhet të peshohet nga frika se kjo mund të rezultojë në anarki, të cilën Islami përpiket të shmangë sa më shumë të jetë e mundur. Al-Ghazali dhe Ibn Taymiyyah

54 Majid Ali Khan, *The Pious Caliphs* (Safat, Kuwait: Islamic Book Publishers, 1995).

55 Që “studiuesit si Rashid Rida dhe Mawdudi, të cilët ishin mjaft të guximshëm për të kritikuar politikën e Uthmanit për mbajtjen e Mu'awiyah për gati 20 vjet si Guvernator” meritojnë koment. Të ashtuquajturit studiues nuk janë të guximshëm, por më tepër injorantë për të kritikuar Uthmanin për mos-shkarkimin e Mu'awiyah. Mu'awiyah u përshkrua nga Profeti si një sahab i ditur dhe Profeti u lut për rritjen e njohurisë së tij. Së dyti, ai ishte një guvernator shumë i aftë, të cilit iu dha posti në kohën e Ebu Bekrit, pastaj vazhdoi në të gjithë Kalifatin e Umarit. As Kalifi nuk e hodhi poshtë Mu'awiyah. Pse duhet të kritikohet Uthmani për këtë? Ne u besojmë sot shumë thashethemeve dhe ju mund të shihni se si mediat shpikin lajmet që ne kemi vështirësi t'i korrigjojmë. Pra, si mund të gjykojë një njeri mbi atë që ndodhi 1400 vjet më parë? Kushdo që e bën këtë, është, për të thënë aspak, i papërgjegjshëm.

e konsideruan nënshtrimin ndaj padrejtësisë më të preferuar sesa anarkia rastësore për rebelim. Thuhet: "Status quo-ja më e vogël nga dy të këqija, është më e preferuara për grindjet civile". Megjithatë, turqit u rebeluan kundër sulltanëve otomanë në vitin 1924. Në kundërshtim me rebelimin, Rashid Rida pajtohet me Ibn Taymiyyah, i cili i bëri muslimanët të vetëdijshëm për një zgjedhje të detyruar midis anarkisë dhe padrejtësisë.⁵⁶

Tradicionalisht, *'alims* ishin mbrojtës dhe vëzhgues të status quo-së. Si *ahl al-hal wa al-'aqd*, ata pritej të mbikëqyrnin nëse sunduesi e zbatonte Sheriatin, duke marrë përgjegjësinë për menaxhimin e duhur të çështjeve publike dhe rivendosjen e standardeve të pastra të thjeshtësisë, përlësisë dhe kursimit në mënyrën e jetesës. Gjithashtu, ata duhet të sigurojnë që ata të cilët duan këtë post, të zgjidhen në përputhje me një traditë: "*alib el-wilayah la yuwalla*", që një kërkuesi të zyrës nuk duhet t'i jepet.⁵⁷

Disa nga këto parime për zgjedhjen e Kalifit janë: konsultiimi (shura), drejtësia, liria, barazia, prejardhja dhe zgjedhja. Sistemi politik islam nuk përcakton një sistem specifik dhe të detajuar të qeverisjes. Është më e saktë të thuhet se Sheriati përcakton vetëm parimet e përgjithshme, duke lënë detaje të mëtejshme për rrethanat specifike të kohës dhe vendit. Kalifi që zgjidhet, duhet të gëzojë shëndet të plotë, të ketë njohuri të Sheriatit për të ushtruar ixhtihad dhe të jetë në gjendje të zbatojë politikën e brendshme dhe të jashtme me aftësi, guxim e urtësi. Ai duhet të pajtohet me Sheriatin dhe të promovojë të mirën

56 Aspektet e rëndësishme të mbuluara përfshijnë: divergjencën dhe konvergencën në konceptet politike shiite dhe sunitë, pikëpamja e Rashid Rida për shtetin islam, nacionalizmin, demokracinë dhe socializmin, dhe konceptet e taqiyyah, martirizimit dhe konstitucionalizmit modern.

57 Al-Bukhari, # 6722, <http://www.dorar.net/mhadith.asp>, Profeti dekurajoi kërkesën për emërim.

publike. Për aq kohë sa ai e bën këtë, muslimanët duhet t'i binden atij, t'i ofrojnë këshilla për atë që është e drejtë dhe ta korrigjojnë nëse është gabim. Parimi i *shuras* u pasua nga katër Kalifët e Udhëzuar me Drejtësi në katër mënyra të ndryshme, duke dëshmuar se ndryshimet sipas rrethanave, mund të rezultojnë në miratimin e një metodologjie të ndryshme.⁵⁸

SHURA (KËSHILLIMI)

Shura është parimi më i rëndësishëm i teorisë politike islame. Kurani e njoftoi Profetin (a.s.): *“Me mëshirën e Allahut, ju ishit të butë me ta, sepse, po të ishit të ashpër, ata do të largoheshin prej jush. Pra, falini ata, kërkon ndihmë për ta dhe konsultohuni me ta për këtë çështje!”* (3:159)

Me qëllim që të theksohet rëndësia e Shuras, Allahu e udhëzon Profetin (a.s.) të konsultohet me ta, pavarësisht pikëpamjes së tyre në kundërshtim me parimet e të Dërguarit, i cili ishte në favor të luftës kundër jobesimtarëve, brenda kufijve të Medinës, ndërsa sahabët e këshilluan të dilnin jashtë. Ai u tregua i drejtë, por, që kur i pranoi këshillat e tyre, sahabët u liruan nga gabimi i gjykimit të tyre. Gjithashtu, ky ajet tregon se udhëheqësi nuk duhet të mbajë qëndrim negativ ndaj dhënies së këshillave të gabuara, as të mos përmbahet nga konsultimet e ardhshme. Më tej, Kurani thotë:

“Dhe ata që i përgjigjen thirrjes së Zotit të tyre, që falin namazin, kryejnë punët përmes këshillimit dhe shpenzojnë nga ajo që Ne ua kemi dhënë atyre”. (42:38)

Sipas Shaykh Muhammed Abdu, *shura* është e detyrueshme, sepse konsultimi është një cilësi thelbësore e atyre që “urdhërojnë

58 Muhsin Mahdi, *Political Philosophy in Islam* (1991).

për mirë dhe ndalojnë gabimet”. Abu Hurayrah tha: “Unë kurrë nuk kam parë ndonjë tjetër që kërkon konsultime me shokët e tij më shumë se Profeti vetë. Megjithatë, shura nuk kërkohet kur ka Zbulesë, megjithëse Profeti (a.s.) e mbajti *shuran*, edhe pse *wahi* kishte ardhur, si në rastin e Traktatit të Hedaybiyyah. Sidoqoftë, *shura* u zgjerua edhe për interpretimin e Zbulesës Hyjnore dhe çështjet në të cilat nuk kishte *wahi* ⁵⁹.⁶⁰

Kur të kërkohet (këshilla), sunduesi nuk duhet të shkarkojë apo të ketë të drejtën e vetos për këshillën, sepse Profeti e ndoqi këshillën e sahabëve për të dalë në Uhud. Bay’ah apo betimi i fesë është i kushtëzuar nga Kalifi që qëndron në shura, përndryshe Bay’ah bëhet e pavlefshme. Kjo pikëpamje mbahet nga shumica e jurisprudencave. Një pakicë e tyre që e konsideron shuran si jo obliguese, mbështetet në ajetin: “Kur vendosni, mbështetuni tek Allahu!” (3: 159), përveç Sunetit të Profetit (a.s.) në Hedaybiyyah; qëndrimi i Ebu Bekrit në dërgimin e një ushtrie në Siri; lufta e tij kundër të braktisurve dhe vendimi i Umarit për të mos shpërndarë tokat e punuara në Irak, por për t’i mbajtur ato për gjeneratat e ardhshme.

Tabari e konsideron vargun e lartpërmendur të përshtatshëm për *wahi* (zbulesën), i cili duhet të ndiqet pavarësisht nga *shura*, siç ndodhi në Hedaybiyyah. Pastaj pyetja e Umarit nga Profeti, për arsyen se pse muslimanët duhet të pranojnë paqen, ishte ‘*Nasihah*’ dhe jo *shura*, dhe kjo, para se atij t’i thuhej nga Profeti për *wahin*.

59 Abdullah al-Ahsan, *Ummah or Nation?: Identity Crisis in Contemporary Muslim Society* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1992).

60 Al-BukharI, # 4844; Muslim # 1783, 1785, 1807, Abu Dawud # 2349: <http://www.dorar.net/mhadith.asf>. Megjithëse ai ka trajtuar tema të rëndësishme si koncepti i Umetit, ngritja e shteteve muslimane, kriza e identitetit të muslimanëve dhe krijimi i Organizatës së Konferencës Islame si një entitet për bashkëpunim në çështjet politike, ekonomike dhe fusha sociale, autori nuk ka përmendur se, sipas Kushtetutës së Medinës, pakicat që aderuan në të, u bënë pjesë e Umetit dhe iu lejua një pjesë e plaçkitjes.

Ndonëse nuk është e detyrueshme, mbajtja e *shuras* nga Ebu Bekri në ndjekjen e veprimit të Profetit (a.s.) për dërgimin e ushtrisë në Siri, ishte tregues i natyrës së domosdoshme të *shuras*, duke vendosur një precedent për gjeneratat e ardhshme, duke provuar, në të njëjtën kohë, që, edhe pse nuk qëndronte nga këshilla e *shuras*, kishte bërë *shura*, në formë dhe shpirt, sepse ata, duke përfshirë Umarin, rishikuan menjëherë mendimin e tyre, duke rënë dakord me arsyetimin e Ebu Bekrit.

Po ashtu, Umar ishte në gjendje të fitonte *shuran* për vendimin e tij mbi tokën në Irak. Në të vërtetë, *shura* është e detyrueshme si për sundimtarin, ashtu edhe për të sunduarin, si një detyrë religjioze (*'ibadah*): mbi sundimtarin, që të mbajë *shuran* dhe mbi të sunduarin, që të japë këshillën e duhur. Nëse një sundimtar nuk mban *shura* dhe të sunduarit nuk ofrojnë këshilla, ata janë fajtorë për braktisje të detyrimit fetar, duke kryer një mëkat.

Ku nuk ka *wahi*, *shura* duhet të mbahet në tri nivele:

1. *Ahl al-hal wa al-'aqd*, ashtu siç praktikohej nga Profeti dhe Kalifët e Udhëzuar me Drejtësi.
2. Specialistët që kanë një nivel të avancuar të dijes mbi çështje të tilla si lufta, politika e jashtme, politika e brendshme etj.

Referendumi / Parlamenti / Vota popullore.

Aty ku është mbajtur *shura* e *ahl al-hal wa al-'aqd*, edhe vendimi është vënë para popullit për ratifikim. Gjatë kohës së Profetit ose Kalifëve të Udhëzuar me Drejtësi, nuk kishte *Majlis*, Kabinet apo Parlament të përhershëm. Nuk u mbajt asnjë votim, as nuk kishte shumicë / pakicë zyrtare, apo qeveri në pushtet dhe parti në opozitë. Procedurat *shura* ishin konfidenciale dhe anëtarët e

shuras nuk publikonin mendimet e tyre, por e linin njoftimin te sundimtari, i cili kishte qasje të drejtpërdrejtë te njerëzit pa *ahl al-hal wa al-'aqd*, duke vepruar si zëdhënës.

Gjithashtu, pasi *shura* u dha, Pleqtë e Urtë nuk ndiheshin të lëkundur, nëse mendimi i tyre nuk pranohej. *Shura* u dha me një qëllim të mirë, pavarësisht nga egoja personale ose përfitimi. Në fakt, *shura* ishte një ushtrim në ixhtihad, i cili kishte për qëllim gjetjen e së vërtetës me përqendrimin e duhur, në një përpjekje të njerëzve të talentuar me dijen e Sheriatit dhe gjykimin e drejtë.

Disa shembuj të Shuras nga Profeti (a.s.)

Para Bedrit: Pas marrjes së lajmit se një karvan tregtar i Kurejshit po shkonte në Siri, Profeti (a.s.) mbajti një *shura* (konsultim) për ta ndjekur atë, jo për t'u angazhuar në një luftë. Sahabët, shumica e të cilëve ishin *ansarë* (*ndihmës të Medinës*), prematuan mbështetje të plotë, ndryshe nga Beni Izrael, i cili i kishte kërkuar Musait të shkonte e të luftonte. Profeti shkoi me sahabët në ndjekje, duke e bërë lajmin e nisjes si një strategji dhe, si rezultat, Ebu Sufjani kërkoi përforcime nga Meka dhe ndryshoi rrugën nëpërmjet bregdetit.

Një *shura* e dytë u mbajt për të vendosur nëse do të ktheheshin në Medinë, apo do të përballeshin me përforcimet që vinin nga Meka. Në Medinë ekzistonte një mundësi e hipokritëve, beduinëve, arabëve jomuslimanë dhe hebrejve, duke përfituar nga mungesa e muslimanëve. Gjithashtu, ata u përgatitën për një betejë të rregullt, duke numëruar vetëm 313 luftëtarë. Megjithatë, përsëri u zotuan për mbështetje të plotë në betejën e Bedrit. Ndërkohë, Profeti (a.s.) mori shpalljen, ku iu komunikua se muslimanët preferonin të shkonin pas plaçkës *së luftës*, ndërsa Allahu (xh.sh.) kishte planifikuar fitoren për ta. Veprimi i tij

për të kërkuar këshilla ishte përforcimi i bindjes dhe entuziazmit të sahabëve.⁶¹

Mësimi është që udhëheqësi të mos zbulojë gjykimin e tij personal, përpara se të lejojë shprehjen e lirë të mendimeve të të tjerëve. Profeti (a.s.) vendosi të pushojë në një zonë të ulët. Munziri, një prej sahabëve, këshilloi të zinin një burim uji në tokë të lartë, për t'u privuar kurejshëve qasjen ndaj ujit të pijshëm. Kjo nuk ishte *shura*, por '*nasihah*', dhënë privatisht, duke treguar se dikush nuk duhet të ngurrojë të shprehë mendimin e tij te komandanti, i cili duhet ta konsiderojë atë me kujdes dhe të pranojë ndonjë këshillë të shëndoshë nga kushdo, pavarësisht nga statusi i dikujt. Profeti (a.s.) e shpalli këtë vendimin, pa e zbuluar publikisht, se kush e kishte bërë sugjerimin që ndikoi në të.⁶²

Para luftës, Profeti (a.s.) njoftoi se 'Abbas dhe një tjetër sahab nuk duhej të vriteshin. Abu Hudhaifah nuk u pajtua me këtë, duke u zotuar se do ta vriste atë (Abbasin). Profeti pyeti Omerin, i cili kishte njohuri për konvertimin e fshehtë të Abbasit në Islam, nëse ishte me vend lëndimi i tij. Omeri u shpreh i gatshëm për vrasjen e Hudhayfah, por u ndalua nga Profeti, i cili, duke e kuptuar se premtimi i Abu Hudhayfah reflektonte injorancë, e kishte falur atë, duke vendosur kështu parimin e Sunetit, se një komandant duhet të tolerojë shprehjen e mendimit të lirë dhe ndryshimin e mendimit për të cilin ai nuk duhet ta dënojë kundërshtarin.

Pas Bedrit: Profeti (a.s.) mbajti shuran për të burgosurit e luftës. Ebu Bekri këshilloi pranimin e *fidyah*, ndërsa Omeri dhe katër sahabë të tjerë këshilluan vrasjen e tyre. Profeti hyri brenda për të reflektuar dhe, kur doli, favorizoi sugjerimin e Ebu Bekrit, i cili gjithashtu e dinte për konvertimin e Abbasit në Islam. Shembulli i Profetit që e krahason Ebu Bekrin me Jezusin,

61 Al-bukhari # 4609, Al-albani # 3340 <http://www.dorar.net/mhadith.asf>.

62 'Abdullah ibn Saba' ishte një hebre që pretendonte të ishte musliman dhe u përpoq të shkaktonte probleme në shtetin musliman. Sipas di-save, ai nuk ishte musliman.

duke thënë shprehjen: 'Disa janë më të butë se qumështi' dhe thekson ngjashmërinë e Omerit me Noan në shprehjen: 'Të tjerë janë më të rëndë se guri', tregon se ka hapësirë për të dy tiparet e natyrës njerëzore.⁶³

Duke e ditur interesin suprem kombëtar, i ndihmuar nga *wahi* (Zbulesa) dhe jo nga interesi vetjak, Profeti (a.s.) nuk e ka zbuluar atë në mënyrë që të lejojë shprehjen e lirë të mendimeve. Ai (a.s.) nuk kundërshtoi asnjë mendim të plotë, pa reflektim të plotë mbi të. Kjo përcakton parimin e teorisë politike islame, se *shura* është e detyrueshme, si nga sundimtari, ashtu edhe nga i sunduari. *Shura* për të burgosurit e luftës gjithashtu, parasheh parimin për sundimtarin, se është Sunet (shembull profetik) që ta mbajë këshillën ose gjykimin personal për vete, në mënyrë që të mos pengojë shprehjen e lirë të të tjerëve. Kjo është arsyeja pse Allahu në mëshirën e Tij të pafund e mbështeti konsensusin⁶⁴ "*yadu Allah ma'a al-jama'ah*". Ai i kërkoi Profetit (a.s.), që t'i falte ata të cilët ishin në favor të *fidyah*.⁶⁵

DREJTËSIA

Drejtësia është parimi themelor i Islamit:

Allahu urdhëron drejtësi, butësi dhe dashamirësi ndaj farefisnisë. Ai ndalon indiferencën, përcmimin dhe ligësinë. (16:90)

Allahu ju urdhëron që t'u ktheni besimin pronarëve të tyre të

63 Muslim # 1763 <http://www.dorar.net/mhadith.asf>.

64 Ky hadith është i dobët dhe joautentik për sugjerimin e al-Habbab ibn al-Munthir.

65 Yushau Sodiq, "Imam Malik's Concept of Maslahah: The Consideration of the Common Good," disertacion i PhD, i pa publikuar (Temple University, Philadelphia, 1992).

ligjshëm dhe, nëse gjykoni mes njerëzve, gjykoni me drejtësi!
(04:58)

Dhe mos lejoni që urrejtja e ndonjë populli t'ju mashtrojë, që të mos bëni drejtësi! Bëni drejtësi, sepse kjo është më afër devotshmërisë! (5:8)

O ju që besoni! Jini të patundur në drejtësi, si dëshmi për Allahun, madje edhe në raste të tilla që janë kundër jush, prindërve tuaj ose të afërmeve tuaj. (4:135)

Dhe, në qoftë se jepni fjalën tuaj, duhet të jeni të drejtë, edhe nëse jeni kundër familjarëve tuaj dhe përmbushni besëlidhjen e Allahut. Sepse kështu ju ka urdhëruar Ai, që të kujtoni. (6:152)

Vërtet, Ne i dërguam të dërguarit Tanë me argumente të qarta dhe ua shpallëm Librin dhe shkallën e gjykimit, që njerëzit të jenë të patundur në drejtësi. Ne furnizuam hekur, ku ka fuqi të madhe dhe shumë përdorime për njerëzimin. Allahu do të dijë se kush do ta ndihmojë Atë dhe të dërguarit e Tij në të padukshmen. (57:25)

Ibn Taymiyyah tha:

“Prandaj, qëllimi i vënies në pyetje të profetëve dhe i zbulimit të Librave është që njerëzit të administrojnë drejtësinë në çështjen e Allahut dhe në të drejtën e krijesave të Tij. Kështu, ai që devijon nga Libri, do të korrigjohet nga hekuri [forca e armëve]”.⁶⁶ Ai gjithashtu deklaroi: “Allahu i jep fitoren një qeverie jomuslimane e cila është e drejtë dhe e mposht qeverinë muslimane që shtyp”.⁶⁷

Aktakuza do të jetë mbi ata që shtypin njerëzit. Ata që bëjnë padrejtësi dhe keqbërje në tokë, do të dënohen ashpër. (42:42)

Allahut nuk i pëlqen që për të keqen të flitet hapur, përveç atij që është shkelur. (4:148)

Atyre që luftojnë, u është dhënë leje për ta bërë këtë, sepse ata

⁶⁶ Ahmed, *State Politics and Islam*.

⁶⁷ Proctor J. Harris (ed.), *Islam and International Relations* (Durham, NC: Duke University, 1968).

janë shtypur dhe Allahu, me të vërtetë, është në gjendje t'u japë atyre fitore. (22:39)

Ato qytete që Ne shkatërruam, kur u bënë të padrejtë, Ne kemi vendosur një kohë të caktuar për shkatërrimin e tyre. (18:59)

Dhe ata që shtypin të tjerët, do të dinë se çfarë lloj fati do të kenë. (26:227)

Sipas haditheve profetike: "Sundimtari i drejtë do të vendoset më lart, midis shtatë prej atyre që Allahu do të mbulojë me hijen e Tij në Ditën kur nuk do të ketë hije tjetër përveç Tij".⁶⁸ Profeti paralajmëroi: "Qëndroni të pastër nga shtypja, sepse shtypja është errësira në Ditën e Gjykimit!"⁶⁹

LIRIA

Liria është një tjetër parim i sistemit politik islam. Për të mbrojtur lirinë e tyre të besimit dhe të shprehjes, muslimanët duhet të emigrojnë në një vend ku ata mund ta adhurojnë Allahun dhe të kryejnë obligimet e tyre fetare. Migrimi i muslimanëve të hershëm në Abisini solli një precedent. Ai dëshmon se ata njerëz që e konsiderojnë migrimin në Shtetet e Bashkuara apo ndonjë vend tjetër jomusliman si mëkat, nuk e kanë kuptuar Kuranin dhe Sunetin. Në Ditën e Gjykimit, Allahu do t'i pyesë muslimanët të cilët u persekutuan në atdheun e tyre, nëse toka nuk ishte mjaft e gjerë për migrim. Ky koncept përkrahet më tej nga misioni profetik i caktuar për muslimanët: *al-'amr bi al-Ma'ruf wa al-nahi 'al-Munkar* (që urdhëron të mirën dhe ndalon të keqen), që lejon lirinë e mendimit dhe të shprehjes. Muslimanët duhet të kenë lirinë për të thënë nëse ata e konsiderojnë një akt të le-

68 Al-Bukhari, # 6806. <http://www.dorar.net/mhadith.asf>.

69 Muslim, # 2578. <http://www.dorar.net/mhadith.asf>.

jueshëm (Mubah) ose të detyrueshëm (Wajib). Nën Mubah, një musliman ka zgjedhjen ta bëjë atë, ose ta injorojë atë, ndryshe nga Wajib: "çfarë kërkohet të bëhet" në atë masë sa neglizhimi është një mëkat. Ushtrimi i së drejtës për të "urdhëruar të mirën dhe ndalimin e së keqes" ka aplikime të gjera, që mbulojnë të gjitha aspektet e jetës publike, qofshin ato politike, ekonomike apo shoqërore.

BARAZIA

Shumë kohë para se Karta e të Drejtave të Amerikës dhe Kontrata Sociale e Rousseau të vendosnin parimin e barazisë, Kurani tha:

"O njerëz! Ne ju krijuam juve nga një mashkull dhe një femër dhe ju bëmë kombe e fise, që ta njihni njëri-tjetrin. Me të vërtetë, më i nderuari prej jush në sytë e Allahut, është [ai që është] më i drejtë prej jush. Allahu është i dijshtëm". (49:13)

Ndërsa Profeti (a.s.) tha: "Allahu e ka larguar prej jush fanatizmin e kohës së *injurancës* dhe mburrjen me paraardhësit. Besimtari i devotshëm dhe mëkatari i mjerë janë bij të Ademit dhe Ademi është bërë nga pluhuri".⁷⁰

Përsëri, në mesazhin e lamtumirës, ai tha:

"Në të vërtetë, nuk ka superioritet të një arabi mbi një jo-arab, dhe nuk ka superioritet të një njeriu të kuq mbi një të zi, përveç në *Taqwa* [frika ose ndërgjegjja ndaj Allahut]. Sidoqoftë, përpara ligjit, të gjithë janë të barabartë, të devotshëm ose jo. Të devotshmit do të marrin shpërblimin në Ahiret".⁷¹

70 Ibn Taymiyyah, 220/1. <http://www.dorar.net/mhadith.asf>.

71 Ibn Majah, # 2494, Attermethe # 2464 <http://www.dorar.net/mhadith.asf>.

Kur një sahab ndërhyri në emër të një fisniku që kishte kryer grabitje, Profeti (a.s.) tha: “Për Allah, në qoftë se Fatih Fatimah, bija e Muhamedit, do të kishte kryer vjedhje, unë do t’i kisha prerë duart e saj”. Kalifi Ebu Bekr tha në paraqitjen e tij të parë, pas marrjes së detyrës: “Dhe të dobëtit prej jush do të jenë të fortë në sytë e mi, derisa të siguroj të drejtën e tyre. Ndërsa i fuqishmi do të jetë i dobët në sytë e mi, derisa të heq të drejtën prej tij”.

Një herë, Aliu, Kalifi i katërt, u paraqit para një gjyqtari si i pandehur, kundër një hebreu i cili thuhet se vodhi armatimin e tij. Kur gjyqtari i kërkoi të ulej pranë tij, Aliu i kujtoi gjyqtarit se trajtimi i tij si “i preferuar” ishte një shkelje e parimit të barazisë ndërmjet ankuesit dhe të pandehurit. Gjykatësi refuzoi të pranonte dëshminë e Hasanit, me arsyetimin se ai ishte biri i Aliut, duke lejuar hebreun të mbante armatimin. Pas kësaj, hebreu, i impresionuar nga drejtësia e paanshme e një gjyqtari të pavarur, u bë musliman.

PËRGJEGJËSIA E UDHËHEQËSIT TË SHTETIT

Ndërsa të sunduarit duhet t’i binden sunduesit i cili mund të përdorë forcën për të shuar rebelimin e tyre, i sunduari ka të drejtë t’i kërkojë llogari sundimtarit, kur ky abuzon me autoritetin e tij. Kurani thotë: “Dhe, kur të kthehet, ai do të përpiqet të përhapë korrupsionin në tokë dhe të shkatërrojë të korrat dhe njerëzimin. Por Allahut nuk i pëlqen korrupsioni”. (2:205).

Ndërsa Profeti (a.s.) ka thënë: “Ju jeni kujdestarë, përgjegjës për lagjet tuaja”.⁷² Ai gjithashtu ka thënë: “Një musliman duhet të dëgjojë dhe të bindet, edhe nëse ai e pëlqen apo nuk e pëlqen

72 Al-Bukhari # 2558 <http://www.dorar.net/mhadith.asf>.

atë, përveçse kur urdhërohet të kryejë një mëkat, rast në të cilin rast nuk do të ketë dëgjim e bindje”, duke shtuar “bindja është vetëm në drejtësi”, siç thuhet nga Ebu Bekr.

Prandaj, një sundimtar mund të hiqet nëse vepron në kundërshtim me detyrat e tij zyrtare, nëse kryen veprime imorale, shtypëse ose shkel urdhrat e Kuranit dhe Sunetit.

PËRFUNDIM

Prandaj, është e qartë se Mawardi, duke qenë pjesë e Administrimit Abasid (*qadi*) dhe i dërguar, analizoi në detaje historinë politike të Abasidit të vonë. Ai përmbledhi mendimin e të gjithë juristëve mbi kriteret për përzgjedhjen e Kalifit, cilësitë e kalifit dhe të pleqve të urtë, seleksionimin e vezirëve dhe guvernatorëve, xhihadin për të mirën publike, gjyqësorin, *salah-un* (fëtarinë), imamin, administrimin e Haxhit, zekatin, taksat *fej*, *ganima*, *xhizja* dhe *haraçi*, statutet rajonale, ringjalljen e tokave të vdekura, rezervat dhe tokat e përbashkëta, grantet dhe koncesionet, *divani* (këshilli), veprimet penale, rendin publik (*hisbah*).⁷³

Duke interpretuar mënyrën se si sundimtari mund të zbatojë Sheriatin, duke qenë *i padrejtë*, Mawardi pushoi për pak te gjykimi (ixhtihad). Ai ndoqi shembullin e disa dijetarëve si Rashid Rida dhe Mawdudi, të cilët ishin mjaft të guximshëm dhe kritikuan politikën e Uthmanit për mbajtjen e Mu'awiyah gati 20 vjet në postin e Guvernatorit. Gjithashtu, shumica e juristëve pajtohen se në Islam nuk ka pasur transferim të trashëguar të pushtetit. Një tjetër parim i rëndësishëm është *shura* nga sundimtari, e cila u zhdruk kur monarkia zëvendësoi Kalifatin e udhëzuar me drejtësi. Në periudhën e hershme Umejade, një

73 Hanna, 1995.

kalif dha një predikim të gjatë të së premtes deri në pasdite. Një sahabi që e qortoi për të pasur frikë nga Allahu, ia coëtuan kokën për shkak të kundërshtimit. Prandaj, nuk ishte çudi që shumë juristë të drejtë si Abu Hanifah dhe Malik u frenuan nga pranimi i posteve të tilla si ai i Kryetarit të Gjykatës, si pasojë e torturës në burg.⁷⁴

Shura është e detyrueshme si për sundimtarin, ashtu edhe për të sunduarin si ritual adhurimi (*ibadet*). Të larguarit prej saj është mëkat, "dora e Allahut është me grupin", siç ndodhi në Bedër dhe Uhud, kur Allahu u dha fitoren muslimanëve.

Nuk ka veto në Islam. Kur jepet, shura është e detyrueshme për sundimtarin. Edhe dërgimi i një ushtrie në Siri nga Kalifi i parë, Ebu Bekri, pas vdekjes së Profetit (a.s.), për të luftuar ndaj atyre që refuzuan të paguajnë zekatin dhe anulimi i zekatit nga ana e Umerit për muslimanët e dobët, me arsyetimin se Islami kishte fituar forcë, ishin rezultat i *shuras* (konsultimit).

Veç kësaj, është shumë e qartë se juristët e hershëm ushtro- nin ixhtihadin, edhe pse vendimi i tyre nuk ishte i detyrueshëm për gjeneratat e mëvonshme. Vlefshmëria e ixhtihadit varet nga përdorimi i duhur i instrumenteve të tillë si: *maslaha* (e mira publike), *urf-i* (zakoni), *istihsan-i* (përrjashtimi prej një rregulli strikt për arsye madhore) dhe *kijas-i* (silogjizmat), prandaj është një ushtrim i vazhdueshëm në dritën e rrethanave që ndryshojnë, siç është përmendur nga Imam Maliku dhe tre imamët e tjerë të shkollës Hanefite. Edhe dijetarët e Medinës ndryshonin nga shko- lla e Irakut, megjithatë ata nuk e akuzonin njëri-tjetrin për

74 Libri i Mawardit ose analiza që nënkupton se Sheriati si një matje e pamjaftueshme për 'adl (drejtësi) është kufër ose mosbesim. Është e qartë se Allahu tha në suren Maide në Kuran: "Sot unë e përfundova fenë tuaj dhe përsosa bekimin tim mbi ju dhe unë jam i kënaqur me Islamin si fenë tuaj" (5: 3). Kushdo që mendon se Islamit si fe i mun- gojnë disa koncepte, nënkupton qartë se ai e di më mirë se Allahu, ose Allahu harroi diçka që ai e ka gjetur me mend. Ky koncept bie në kun- dërshtim me mesazhin e Islamit dhe ajetin e përmendur më lart.

mosbesim, siç është bërë në periudhat e mëvonshme, një praktikë e përhapur.⁷⁵

Në bazë të 'urf-it', Islami mbajti praktika të tilla si Haxhi, heqja e idhujve dhe ndalimi i rrethimit të zhveshur ose *Tawafit* rreth Qabes. Në të njëjtën analogji, parimet, konceptet dhe metodologjitë e pranishme dhe të ardhshme në sistemin politik perëndimor mund të miratohen, me kusht që ato të jenë në përputhje me Sheriatin, Kuranin dhe Sunetin. Nëse Islami është universal dhe nuk ka dyshim se është, ai duhet të lejojë hapësirë për pranimin e asaj që është e mirë në dritën e kërkimit dhe praktikave të zhvilluara në botën moderne. Kjo është ajo që Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (INMI) po bën dhe fushëveprimi i tij ka përfshirë edhe shkencën politike nga një perspektivë *Tawhidi* (Islame).

Duke pranuar mundësinë e gabimeve, shkrimtari nuk mund të mbulonte aspekte të tilla të teorisë politike si sovraniteti i Allahut, koncepti i *Hukumah Ilahijjah* (qeveri teokratike), teokracia kundrejt demokracisë dhe pajtueshmëria e saj me sistemin politik islam. Po ashtu, pjesëmarrja e muslimanëve në shtetet e vendeve jomuslimane (*Dar al-Harb* ose *Dar al-Bay'ah*) është lënë jashtë, duke qenë jashtë fushës së këtij kapitulli, edhe pse Dr. Hamidullah⁷⁶ konsideron se në periudhën e Mekës punët e muslimanëve nuk u vendosën sipas ligjit të politeistëve, por nga Profeti (a.s.), duke arritur në shtet brenda një shteti.

75 Koncepti i imamet Malik *Maslahah* është një doktrinë e pranuar, duke nënvizuar nevojën e komunitetit për ixhtihadin që t'i përshtatet rrethanave në ndryshim. Duke u pajtuar me traditën shiite, ixhtihadi kurrë nuk u ndal, siç është e dukshme nga historia politike e Iranit, në të cilën alimët kanë një rol kushtetues. (Autori mund të kontaktohet në: Syedahsani@sbcglobal.net.)

76 Muhammad Hamidullah, *The Emergence of Islam* [Lectures at Bahawalpur University, 1963]. përkth. ed. Ambassador Islamic Research Institute, në bashkëpunim me Dawah Academy, Islamabad, International Islamic University, 1993.

Kjo dhe tema të tjera të përmendura më lart, kërkojnë hulumtime të mëtejshme.⁷⁷

77 Hamidullah, *The Emergence of Islam*, fq. 155–157. Dr. Hamidullah është dijetari i parë që sugjeron konceptin e një shteti brenda një shteti, përkatësisht administratës muslimane në Mekë, sepse asnjë çështje që ka të bëjë me muslimanët, nuk u referohet paganëve por Profetit. Kjo është e rëndësishme për pozitën e pakicave muslimane në Perëndim. Ghannouchi, dijetar tunizian dhe themelues i al-Nahdah, tani që banon në Londër, është kundër minoriteteve muslimane që përpiqen për një shtet të veçantë, siç është bërë në Nigeri dhe Pakistan, duke kufizuar pakicat e tilla në rolin misionar të *al-'amr bi al-Ma'ruf wa al-nahl 'an al-Munkar*– urdhërimi i së mirës dhe ndalimi i së keqes, konvertimi i njerëzve në Islam. Ata duhet të projektojnë një karakter të mirë musliman, si fqinjë të dashur, punëtorë të ndershëm dhe pjesëmarrës të përgjegjshëm në sistemin politik, duke e bërë Perëndimin një fuqi morale dhe shpirtërore në botë, duke predikuar një epokë paqeje, lirie, barazie, nderimi, dinjiteti dhe drejtësie për të gjithë.

Sahabët paraqesin një shembull të demokracisë dhe lirisë që nuk përsëritet kurrë në historinë e njerëzimit dhe nuk do të përsëritet kurrë, madje as në SHBA. Sahabët që migruan nga Meka në Medinë, do të konsideroheshin të huaj, sipas përcaktimit tonë aktual të shtetësisë. Ata kishin jetuar në Medinë për vetëm 10 vjet, kur Profeti vdiq. Populli i Medinës ishte shumicë, por ata zgjodhën Ebu Bekrin (një i huaj, sipas përkufizimeve tona sot), që të ishte sundimtari i tyre. Pastaj Umeri u propozua me pajtimin e të gjithë popullit të Medinës, pasuar nga 'Uthmani dhe Aliu. Ku ka në historinë e njerëzimit një emigrant, që vetë pas disa vitesh të bëhet president i një vendi në të cilin ai ka emigruar? Vetëm muslimanët e arritën këtë, sepse Islami i mëson ata të zgjedhin më të mirët dhe më të drejtët. Megjithatë, Ebu Bekri dhe Umeri ishin nga fiset e varfra, të dobëta dhe pak të njohura. Ne sfidojmë të gjithë botën për të na dhënë një shembull të ngjashëm. (Autori mund të kontaktohet në: Syedahsani@sbcglobal.net.).



4

Historia intelektuale e Jurisprudencës euro-amerikane dhe alternativa islame

Peter M. Wright

ABSTRAKT

Sistemet ligjore që aktualisht mbizotërojnë në Europë, në Amerikë dhe në koloni e ish-koloni të Europës, evluan në kontekste të veçanta historike dhe në mjedise kulturore. Megjithatë, ata ndajnë disa supozime të përbashkëta që rrallë artikulojnë ose ekspozohen ndaj shqyrtimit kritik. Është detyrë e këtij kapitulli të fillojë të artikulojë këto supozime të përbashkëta dhe të përpiqet të angazhojë ato në mënyrë konstruktive nga një studim krahasues i një sistemi ligjor rival, siç mund të gjendet në parimet e pranuar të Sheriatit Islam.

Në kontekstin amerikan, është i përhapur nocioni se kërki-mi mbi një temë të njohur [në sajë të njohjes masive të subjektivitetit] duhet të jetë lehtësisht i arritshëm. Por puna e shumë në

shkencën shoqërore e sfidon këtë ide në një nivel themelor. Ajo pohon se misteret e ekzistencës sociale janë më të dendura, jo në sjelljen e popujve ekzotikë të largët, por në zakonet tona të përditshme. Këtu, njohja nga afër ka lindur një injorancë e cila nuk vjen nga natyra e panjohur e objektit të hulumtuar, por nga vetë tejdukshmëria e tij. Duke jetuar brenda kësaj injorance, të mbushur aq shumë me supozimet e saj, saqë është vështirë të kujtojmë se kur i kemi përvetësuar ato, ne tentojmë të humbim vështrimin kritik që e bën 'shkencën shoqërore' më shumë sesa thjesht një recitim, për atë që gjithkush e di. Ndjenja e zakonshme e gjërave, njohuria që secili ka, me siguri, është pikërisht pikënisja për hetimet e një shkence të tillë shoqërore.⁷⁸

Një detyrë më intensive intelektuale, me të cilën ballafaqohemi zakonisht, është identifikimi i asaj që është gjithmonë para nesh. Afërsia me një gjë është shpesh pikërisht ajo që e fsheh atë nga ne. Ndonjëherë, është më e lehtë të merret parasysh se çfarë nuk është diçka e njohur, para se të fillojmë të themi në mënyrë adekuate se çfarë është. Kjo është qasja e marrë nga mendimtari francez, Tzvetan Todorov, në një ese mbi antropologjinë e përgjithshme "*Life In Common*", botuar fillimisht në 1995 dhe përkthyer pastaj në anglisht, në vitin 2001. Preferoj të hap "këto vërejtje paraprake" referuar esesë së Todorovit, sepse unë jam gati të përpiqem të jap një shpjegim të së njohurës. Unë nuk i besoj vetes që të jap një llogari të mjaftueshme për të dukshmen - ose ajo që më duket mua duhet të jetë e qartë - pa ndihmë.

Eseja e Todorovit fillon me një kapitull të titulluar "Një vështrim i shkurtër në historinë e mendimit". Tani ky karakterizim ofron një leksion të objektit në problemin që sapo e kam identifikuar dhe për shkak të së cilit i jam kthyer Todorovit për

78 Richard Terdiman, "Translator's Introduction" to Pierre Bourdieu, "The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field," përkth. Richard Terdiman, *The Hastings Law Journal* (July 1987), 38(5)m fq. 805-853.

ndihmë. Pavarësisht titullit gjithëpërfshirës të Todorovit, “Historia e mendimit”, ai nuk e ka fjalën për historinë e të gjitha mendimeve, por vetëm për historinë e mendimit europian dhe euro-amerikan. Ky pohim është i dukshëm në fjalinë e hapjes së Todorovit: “Ndërsa studioni rrymat e gjera të mendimit filozofik europian ...”, megjithëse ai e nuk e përmend një cilësim të tillë në kapitullin hapës⁷⁹ Një detyrë më e vështirë intelektuale me të cilën ballafaqohemi, është të identifikojmë se çfarë është gjithmonë para nesh. Edhe më të mirët në mesin tonë nuk arrijnë të përmbushin sfidën.

Jam i gatshëm t’ia fal Todorovit këtë verbëri fillestare, sepse ai arrin të lëvizë përtej saj dhe të vërë në dukje atë që unë e shoh si interesante dhe të njohur, ndonëse në mënyrë “të padukshme”. Ai thotë: “Kur dikush studion rrymat e gjera të mendimit filozofik europian ...”, zbulon (ndonëse disa duket se e kanë vënë re) se një “përkufizim i njeriut” - i qenies njerëzore - fillon të shfaqet. Është një përkufizim që i paraqet qeniet njerëzore si krijesa thelbësisht “të vetmuara” dhe “josociale”. Todorov shkon aq larg, sa të karakterizojë të gjitha “rrymat e gjera të mendimit filozofik europian” si “tradita antisociale”. Më pas, ai vazhdon me anë të shembullit për të ofruar dëshmi në mbështetje të këtij pohimi befasues.⁸⁰

Para se të lejojmë veten të zhdukemi në valën e argumentit të Todorovit, duhet të bëjmë një vëzhgim hyrës. Edhe nëse i konsiderojmë “rrymat e gjera të mendimit filozofik europian të Todorovit” si në thelb antisociale, filozofia është një ligj tjetër. Todorov, një kritik letrar, me anë të trajnimit zhvillon tezën e tij nga leximet e literaturës përkatëse filozofike. Megjithatë, cili është vendi që libri i Todorovit, me të drejtë, zë në një diskutim të sistemeve ligjore europiane dhe / ose euro-amerikane?

79 Tzvetan Todorov, *Life in Common: An Essay in General Anthropology*, trans. Katherine Golson & Lucy Golson (Lincoln, NB: University of Nebraska Press, 2001).

80 Ibid.

Nuk do të sugjeroja asnjërin, përveç nëse mund të krijohet një lidhje midis traditave intelektuale që Todorov identifikon dhe institucioneve sociale që duam të marrim në konsideratë. Për të gjetur një lidhje të tillë, mund të jetë e dobishme të kalosh përtej librit të Todorovit - ose ndoshta pas tij - dhe të rishikosh punën e një tjetër intelektual francez, Pierre Bourdieu.

Leximi i Bourdieu-s nuk është kurrë i lehtë. Ai preferon të shkruajë fjali komplekse, të përbëra nga një varg dispozitash, të ndara me presje. Ai ka zhvilluar, gjithashtu, një fjalor unik - aparat-in e tij konceptual - edhe pse nuk ka gjetur shumë qarkullim në këtë anë të Atlantikut. Rrjedhimisht, unë e prezantoj punën e Bourdieu-s në këtë diskutim me rrezikun për të vënë në provë durimin e lexuesit. Unë nuk do ta bëja këtë, nëse do të dija një alternativë më të mirë.

Bourdieu e ktheu vëmendjen e tij në sistemet ligjore europiane dhe euro-amerikane në një artikull që ai e botoi në vëllimin 38 të *Journal Hastings Law*. Në këtë artikull, Bourdieu përshkroi atë që ai e quajti një "shkencë rigoroze të ligjit", të cilën ai e identifikoi me ndërmarrjen e tij si një shkencëtar shoqëror dhe e dallonte këtë shkencë nga "ajo që normalisht quhet jurisprudencë, sepse e para e merr këtë të fundit si objekt të saj të studimit."⁸¹

Nga ky këndvështrim, Bourdieu shpreson të shmangë ngatërresën në debatin rreth ligjit që preokupon dijetarët ligjorë europianë: nëse ligji zhvillohet në "autonomi absolute ... në botën shoqërore" (një pozicion që Bourdieu e identifikon si "formalist"), apo nëse ligji është thjesht një "reflektim ose një mjet në shërbim të grupeve dominuese shoqërore" (një shkollë mendimi që Bourdieu e identifikon si "instrumentaliste"). Bourdieu tregon një mënyrë të tretë që përmban elemente që i

81 Pierre Bourdieu, "The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field," përkth. Richard Terdiman, *The Hastings Law Journal* (July 1987), 38(5), fq. 805-853.

përkujtojnë dy të tjerat, por që nuk janë identik me të dyja dhe që zotërojnë vetitë unike.⁸²

Në hartimin e kësaj rruge të tretë, Bourdieu përdor aparatin e tij konceptual - më e rëndësishmja për qëllimet tona - nocionin e *habitusit*. Siç përmbledhet nga përkthyesi i këtij artikulli, Richard Terdiman, *habitusi* tregon “mënyra të zakonshme, të modeluara të të kuptuarit, gjykimit dhe veprimit” që dalin nga “pozita e veçantë” e dikujt, si anëtar i një strukture të caktuar shoqërore. Terdiman shkruan: “Nocioni pohon se kushte të ndryshme të ekzistencës - prejardhje të ndryshme arsimore, statuse sociale, profesione dhe rajone - të gjitha sjellin forma të *habitusit* të karakterizuara nga ngjashmëri të brendshme brenda grupit ...”⁸³ Ky koncept më duket se i detyrohet shumë sociologjisë së dijes: Njohja e botës është parakusht dhe ndërmjetësohet nga anëtarësia e dikujt në shoqëri. Siç e thotë vetë Bourdieu:

Formuar përmes studimeve juridike dhe praktikës së profesionit ligjor, në bazë të një përvojë të përbashkët familjare, dispozitat mbizotëruese të habitusit ligjor veprojnë si kategori të perceptimit dhe të gjykimit që strukturojnë perceptimin dhe gjykimin [e praktikantëve ligjorë].

Nuk ka dyshim se praktika e atyre që janë përgjegjës për “prodhimin” ose zbatimin e ligjit, ka shumë rëndësi ndaj ngjashmërive që lidhin mbajtësit e kësaj forme simbolike të pushtetit simbolik, me bartësit e fuqisë tokësore në përgjithësi, qoftë politike apo ekonomike. Kjo ndodh, pavarësisht nga konfliktet e juridiksionit të cilat mund të vendosin mbajtësit e pushtetit në kundërshtim me njëri-tjetrin. Afërsia e interesave dhe, mbi të gjitha, paralelizmi i habitusit që lind nga familje me prejardhje arsimore të

82 Pierre Bourdieu, “The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field,” përkth. Richard Terdiman, *The Hastings Law Journal* (July 1987), 38(5), fq. 805–853.

83 Terdiman, “Translator’s Introduction” to Pierre Bourdieu, “The Force of Law”.

ngjashme, nxit të afërmit e pikëpamjeve botërore. Rrjedhimisht, zgjedhjet që ata në sferën ligjore duhet të bëjnë vazhdimisht midis interesave, vlerave dhe pikëpamjeve të ndryshme ose antagoste, nuk kanë gjasa të dëmtojnë forcat dominuese. Etika e praktikuesve ligjorë, e cila është në origjinë të këtyre zgjedhjeve dhe logjika e brendshme e teksteve ligjore, të cilat janë të thirrura për të justifikuar dhe për t'i përcaktuar ato, janë në harmoni me interesat, vlerat dhe botëkuptimet e këtyre forcave dominuese.⁸⁴

Bourdieu vendos "interesat, vlerat dhe botëkuptimet" e atyre që mbajnë dhe përdorin atë që ai e karakterizon si "kjo formë thelbësore e fuqisë simbolike", fuqinë për të bërë dhe zbatuar ligjin, në një kontekst institucional. Ata që popullojnë institucionet juridike ndajnë mes tyre jo vetëm anëtarësimin në "fushën" e tyre të përbashkët (një fjalë tjetër që zë një vend të rëndësishëm në aparatin konceptual të Bourdieut), por, ndajnë, gjithashtu një *mjedis* të përbashkët, një mënyrë ekzistence në botë e ushqyer nga "sfondi i ngjashëm familjar dhe edukativ. "Sugjeroj që dikush mund të bëjë një lidhje midis "rrymave të gjera të mendimit filozofik europian" të Todorov dhe ligjit. Këto tradita intelektuale nuk janë aq shumë të ndara me ndërgjegje nga avokatët dhe gjykatësit, pasi ato thjesht janë përvetësuar nga të gjithë proceset e socializimit që i paraprijnë formimit të tyre ligjor. Ata zakonisht nuk marrin formën e pozicioneve ideologjike të mirëfillta, por si supozime dhe paragjykime. Janë spektakle përmes të cilave çdo individ i edukuar dhe i socializuar në Perëndim do ta shohë botën.

Nuk duhet të jetë dikush intelektual francez që të vlerësojë rëndësinë e fenomeneve sociale që përshkruan Bourdieu. Studiimi i vitit 1992 nga John Simmons mbi teorinë e të drejtave të *Lockes* hapet me një sërë vërejtjesh që përputhen me nocionin e *habitusit* - pa u mbështetur në zhargonin shoqëror shkencor të Bourdieut:

84 Pierre Bourdieu, "The Force of Law".

Shumica e njerëzve në botën anglishtfolëse [dhe shumë jashtë saj] kanë një njohje praktike, jo akademike, për teorinë Lockeane të të drejtave. Angazhimi ndaj [disa pjesëve të] kësaj teorie mbështetet në shumë prej praktikave dhe institucioneve të tyre shoqërore e politike. Si rezultat, udhëzon shumë nga gjykimet e tyre, në lidhje me të drejtën dhe të gabuarën, të drejtën dhe të padrejtën. Ajo siguron pika referimi të shquara dhe ngushëlluese në botën e tyre morale. Fëmijët e shkollave amerikane mësojnë nga përmbajtja e teorisë Lockeane: "se të gjithë njerëzit janë krijuar të barabartë, se janë të pajisur nga Krijuesi i tyre me disa të drejta të patjetërsueshme, mes tyre janë jeta, liria dhe ndjekja e lumturisë."⁸⁵

Unë do të nxitoj të shtoj se ata mësojnë gjithashtu se çfarë Locke konceptoi të ishte vendi apo vendndodhja e zotërimit hyjnor - vetja ose shpirti individual - me besimin e njëkohshëm që çdo individ ose shpirt individual ka të drejtën të pohojë të drejtat e tij ose të saj, si kundër çdo individi tjetër, dhe / ose kundër vetë shoqërisë.

Todorov argumenton tezën e tij, se traditat mbizotëruese intelektuale të Perëndimit janë tradita anti-shoqërore, në dy mënyra të dallueshme. Mënyra e parë përbëhet nga një rishikim i përkrahësve kryesorë të këtyre traditave. Këtu gjejmë një apel të të dyshuarve të zakonshëm: Hobbes, Kant, materialistët, enciklopedistët francezë, shkurtimisht, emrat që ne shpesh i shoqërojmë me atë periudhë të historisë së njohur për europianët si "Iluminizmi" i tyre dhe mendimet që ne i shoqërojmë me ata emra. Mënyra e dytë në të cilën Todorov zgjedh ta argumentojë këtë tezë, është në kontrast: ai i zëvendëson ato rryma të mendimit europian që i ka identifikuar si mbizotëruese, me një përjashtim ndaj atyre rrymave të marra nga filozofi zviceran, Jean-Jacques Rousseau, në shekullin e XVIII (siç europianët tradicionalisht e llogarisin kohën). Todorov sugjeron se kuptimi i Rousseau

85 A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), fq. 14.

për qeniet njerëzore nuk është vetëm një përjashtim nga sundimi i mendimit evropian dhe euro-amerikan në këtë temë, por gjithashtu përfaqëson një “revolucion të vërtetë” në mendime. Sipas Todorov, Rousseau ‘u bë i pari që formuloi një konceptim të ri të njeriut, si një qenie që ka nevojë për të tjerët’.⁸⁶

Pa e marrë parasysh pikën, ndihem i detyruar përsëri ta ekspojoj eurocentrizmin në deklaratën e Todorov për rastin e tij: “Rousseau mund të jetë evropiani i parë që formulon një konceptim të ri të njeriut, si një qenie që ka nevojë për të tjerët. Por, siç do ta shohim, përjashtimi evropian i Rousseau është një vend i zakonshëm islam. Sidoqoftë, “supozimet” që Todorov i karakterizon si të fshehura në mendimin filozofik evropian, janë “anti-sociale”, në kuptimin që ato i përshkruajnë qeniet njerëzore si krijesa të përbëra në mënyrë të tillë, saqë nuk kanë nevojë për njëri-tjetrin, në këndvështrimin e Rousseau për nevojën njerëzore. Dhe çfarë kuptimi është ky? Sipas Todorov (dhe unë pajtohem me mendimin e tij), Rousseau këmbënguli se “njeriu sjell në ekzistencë një pamjaftueshmëri të lindur dhe, për këtë, secili prej nesh ka nevojë për të tjerët, një nevojë për t’u marrë parasysh, një nevojë për të bashkuar zemrat”.⁸⁷

Todorov pohon se rrymat e gjera të mendimit evropian i mohojnë qenieve njerëzore këtë “pamjaftueshmëri”. Në traditën evropiane, burrat dhe gratë janë në vetvete të vetëmjaftueshëm, veçanërisht aty ku ka kuptim moral. Për këtë arsye, reflektimi moral i Europës është përqendruar tek individ i izoluar nga të tjerët. Sipas Todorov: “versioni i ndryshëm i këtij vizioni asocial është i lehtë për t’u identifikuar”. Duke filluar me “moralistët e mëdhenj të periudhës klasike”, domethënë stoikët, “... qenia i barabartë me të tjerët është një barrë që duhet shkarkuar ... “, diçka që do të bënte më mirë të shmangej, aty ku do të ishte e

⁸⁶ Todorov, *Life in Common*.

⁸⁷ Ibid.

mundur. Kjo traditë u përkthye me kujdes në pasardhësin e saj, Krishterimin e Shën Agustinit, rrëfimet e të cilëve ilustronë natyrën intelektuale personale të takimit agustinian me Zotin. Në ditët e periudhës mesjetare u shfaqën mendimtarë të cilët e kuptuan “shoqërinë dhe moralitetin e konfliktit me natyrën njerëzore [nga] ... vendosja e rregullave të jetës komunale në një qenie thelbësisht të vetmuar. Todorov shkruan: “Është ky konceptimi i njeriut, se koncepti gjendet në teoritë më politike dhe psikologjike të sotme”.⁸⁸ Do të shtoja se ky është gjithashtu supozimi antropologjik i pashprehur, që përshkon habitusin ligjor evropian dhe euro-amerikan. Në versionin (veri) amerikan, vetë-mjaftueshmëria nuk është thjesht një fakt për të qenë njerëzor. Ajo shihet si dëshirë, një qëllim që dikush duhet të përpiqet ta realizojë në jetën e përditshme. Për të qenë plotësisht njerëzor, secili duhet të mësojë të bëjë rrugën e vet të paruar nga pretendimet që të tjerët, shoqëria jonë, ka ndaj nesh.

Pozita e Rousseau, në anën tjetër, përfaqëson për Todorovin Rrugën e Madhe që nuk është ndërmarrë - Mundësinë e humbur të civilizimit perëndimor. Duke lexuar Todorov dhe Bourdieu, së bashku, mund të fillojmë të formulojmë një qasje në studimin e institucioneve ligjore euro-amerikane, që pasqyrojnë një vlerësim për paradoksin e mëposhtëm: aktorët që popullojnë dhe përcaktojnë tonin dhe politikën e këtyre institucioneve sociale, ndajnë pa kritika disa supozime anti-sociale.

Ky është interpretimi i Todorov dhe është një gjë që unë e gjej mjaft bindëse, për të marrë si pikë nisjeje dhe për të shqyrtuar, nën dritën e saj, ato institucione ligjore që kanë evoluar nën frymën e historisë intelektuale evropiane. Një ndërmarrje e tillë, është padyshim një detyrë monumentale. Nuk është se unë shpresoj të përfshihem në një ese që e kam quajtur si “vërejtje paraprake”. Le të jetë ashtu siç besoj! Si dijetar, nuk guxoj të

88 Ibid.

shmang këshillën e Malinowskit, që dikush "nuk mund të studiojë ndaras institucionet dhe mentalitetin e një populli. Vetëm duke i hetuar ato krah për krah, duke parë se si idetë e caktuara korrespondojnë me disa aranzhime shoqërore, të dyja aspektet mund të bëhen të kuptueshme".⁸⁹ Prandaj, kthehem te një tjetër intelektual francez, Michel Foucault, dhe studimi i tij mbi institucionet penale perëndimore. *Discipline & Punish (Disiplina & Ndëshkimi)*, ofron një lexim origjinal të historisë së teorisë perëndimore dhe praktikës së dënimit të autorizuar nga gjyqësori.

Leximi i Foucault nuk është më pak sfidues sesa leximi i Bourdieut. Analizat e tij janë të sofistikuara dhe të nuancuara. Unë nuk pretendoj këtu të trajtoj librin e Foucault me ndonjë thellësi kritike. Dëshiroj vetëm të sugjeroj që studimi i Foucault mbi institucionet sociale, të mbështesë tezën e Todorov, në lidhje me historinë intelektuale europiane për të treguar respekt. Foucault vendos institucionet penale perëndimore, së bashku me institucionet e tjera sociale (për shembull: shkollat, spitalet etj.) si vatra të kontrollit social. Secili nga këto institucione, në mënyrë individuale dhe gjithnjë e më shumë, në bashkëpunim me të tjerët, ushtron nivele delikate - dhe jo aq delikate - të ndikimit shtrëngues mbi individët që i nënshtrohen juridiksionit të tij. Nën retorikën e reformës që shpesh thirret për të karakterizuar evolucionin e institucionit penal perëndimor, Foucault gjen një lëvizje progresive drejt formave më të sofistikuara të dominit burokratik mbi personalitetin njerëzor. Për Foucault, mbizotërimi i burgut mbi format e tjera të disiplinës dhe dënimit në shoqërinë perëndimore nuk duhet të kuptohet si lëvizje nga barbarizmi në humanizëm. Përkundrazi, është një ndryshim - ose ndoshta një përmirësim - i përqendrimit nga ushtrimi i shtrëngimit mbi

89 Norman fq. Cantor, *Imagining the Law: Common Law and the Foundations of the American Legal System* (New York: Harper Collins, 1997). "CREDO."

trupat njerëzorë, në ushtrimin e shtrëngimit mbi shpirtin njerëzor.⁹⁰

Ajo që Foucault synon me fjalën “shpirt”, nuk është ajo që kjo fjalë ka treguar për veshët perëndimor, gjatë rrjedhës së ndikimit të Krishterimit. As qëllimi i Foucault nuk është tërësisht i papajtueshëm me kuptimet tradicionale. Për qëllimet tona, do të mjaftojë që Foucault të përdorë fjalën “shpirt” si shënues për ato aspekte të personalitetit njerëzor që deri tani janë larguar nga ndërhyrjet burokratike: për atë hapësirë të vogël të lënë hapur për secilin prej nesh, duke u shqetësuar se cila qeveri ende ka për të shprehur interes, ose ka gjetur një mjet për t’iu nënshtruar mbikëqyrjes.

Mbizotërimi i burgut në shoqëritë perëndimore përfaqëson për Foucault përpjekjet e fundit nga ana e të fuqishmëve të këtyre shoqërive për të përsosur teknikat e shtrëngimit dhe kontrollit që grupe të tilla kanë mprehur, që prej ardhjes së shtetit modern:

Në disa aspekte, burgu duhet të jetë një aparat disiplinor shterues: duhet të marrë përgjegjësinë për të gjitha aspektet e individit, trajnimin e tij fizik, aftësinë e tij për të punuar, sjelljen e tij të përditshme, qëndrimin e tij moral, gjendjen e tij të mendjes. Burgu, shumë më tepër se shkolla ose ushtria që përfshinin gjithnjë një specializim të caktuar, është “disiplinor”. Jo vetëm që ndëshkimi duhet të jetë individual, por duhet, gjithashtu, të jetë veçmas ... Vetëm në qelinë e tij, i dënuari i dorëzohet vetes. Në heshtjen e pasioneve të tij dhe të botës që e rrethon, ai zbret në ndërgjegjen e vet, e pyet dhe ndjen brenda vetes zgjimin e ndjenjës morale që kurrë nuk zhduket krejtësisht në zemrën e njeriut. Ky është objektivi kryesor i veprimit të burgut: individualizim shtrëngues, me ndërprerjen e çfarëdo marrëdhënieje që

90 Michel Foucault, *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*, përkth. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995), fq. 22–24, 293–308.

nuk mbikëqyret nga autoriteti, ose që nuk rregullohet sipas hierarkisë.⁹¹

Burgjet e Foucault janë “reformatore”, në kuptimin që në to janë të dizajnuara atotribute asociale që priten nga anëtarët e shoqërive perëndimore, për t’i bërë përshtypje të përhershme të burgosurve. Kur dikush largohet nga një reformatör i tillë, pritet të ilustrojë atributet anti-shoqërore të kultivuara atje. Procesi i individualizimit që ndodh në burgjet e Foucault, është ai që përpiqet të pajtojë individët me një jetë izolimi nga individë të tjerë, për hir të përmirësimit të tyre moral (e, për rrjedhim, qytetar). Ky proces me të cilin individët mësojnë të pranojnë largimin e tyre thelbësor nga fqinjët, është një me anë të së cilit ata janë bërë mjaft të dëgjueshëm për të qenë të dobishëm për shoqërinë.⁹²

Suksesi i burgjeve si fabrika të individualizimit, provohet për Foucaultin nga fakti se ato janë dokumentuar të dështuara si fabrika të përmirësimit moral dhe/ose qytetar.

“Paraburgimi”, argumenton Foucault, “shkakton recidivizëm”⁹³. Ata që lënë burgun, kanë më shumë shanse se më parë, që të kthehen në të. Në një përqindje shumë të lartë, të dënuarit janë ish të burgosur ... “. Konkluzionet e nxjerra nga Foucault, lidhur me institucionet penale perëndimore, duket se janë mjaft të pajtueshme me leximin e historisë intelektuale europiane të Todorovit. Rousseau kishte të drejtë në lidhje me qeniet njerëzore që kishin nevojë për njëri-tjetrin. Dhe nëse Rousseau kishte të drejtë, institucionet sociale perëndimore janë ngritur rreth një antropologjie që është e vetëmposhtur (në të mirë), ose të paktën institucionet penale perëndimore e kanë bërë këtë.

91 Michel Foucault, *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*, përkth. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995), fq. 22–24, 293–308.

92 Ibid.

93 Recidivizëm - përsëritja e një veprë shoqërisht të rrezikshme, për të cilën është dënuar më parë me gjyq. Recidivist i rrezikshëm.

Edhe pse me kënaqësi do të vazhdoj me këtë mundësi të torturuese, mendoj se mund të jetë më produktive të kalojmë në një diskutim mbi një grup tjetër "rrymash filozofike", që rrjedhin nëpërmjet një modeli të ndryshëm për institucionet juridike.

Le të lëmë mënjane, për momentin, Europën dhe Perëndimin dhe ta konsiderojmë antropologjinë në zemër të Sheriatit islam.

Përpara se të veprohet kështu, është e nevojshme të jetë e qartë që në fillim, se çfarë kuptimi synojnë nga ky term arab di-jetarët muslimanë të Sheriatit. Ndoshta mund të jetë e dobishme të fillohet me atë që në përgjithësi nuk kanë ndërmend. Ndërsa lexova literaturën, Sheriati nuk ka kuptimin që shumica e trajtimeve në gjuhën angleze i japin atij, për shembull: "Sheriati është korpusi i ligjeve të shenjta islame që rrjedhin nga Kurani, Suneti dhe hadithet".⁹⁴ Vetë ligjet janë produkt i fikhut ose jurisprudencës islame. Sheriati është diçka tjetër, diçka më primitive, në njëfarë mënyre, diçka që duhet të ekzistojë para se të futet fusha e jurisprudencës. Këtu gjej përsëri ndihmën për aparatën konceptual të Bourdieu, si më të dobishëm. Nëse Sheriati ndonjëherë do të duhej të dallohej nga trashëgimia e keqkuptimit që ka grumbulluar rreth tij në Perëndim, ne në Perëndim do të duhet të mësojmë një fjalor të ri; ne do të duhet të zhvillojmë një aparat konceptual të aftë për të mbajtur mallrat polisemike që folësit amtarë të arabishtes e marrin si të dhënë, kur ata përdorin fjalët e tyre. Për të zhvilluar një ndjenjë të përshtatshme të domethënies së Sheriatit, është e dobishme të mendoni mbi kuptimin e *habitusit* - ato mënyra të zakonshme e të modeluara të të kuptuarit, gjykimit dhe veprimit, që dalin nga "pozita e veçantë" e dikujt, si anëtar i një strukture shoqërore.

Me këtë kuptim - ose përafrimin e kuptimit - të Sheriatit, është e diskutueshme se Sheriati i përket një të shkuare të largët,

94 Karen Armstrong, *Islam: A Short History* (New York: The Modern Library, 2000), fq. 202.

ndonëse aspak të harruar. Meqenëse Sheriati nuk qëndron në ligjet e zhvilluara gjatë shekujve nga juristët muslimanë, dikush nuk mund të kthehet thjesht në ato ligje, ose të përpiqet t'i zbatojë ato, me shpresën se në këtë proces Sheriati do të ringjallet. Roli i Sheriatit është që të gjallërojë fikhun dhe jo anasjellas. Prandaj, Sheriati duhet të qëndrojë së pari në vetë juristët muslimanë, në mënyrën e tyre të zakonshme të modelimit, të të kuptuarit, të gjyimit dhe veprimit, pasi ato përcaktohen nga një "pozitë e veçantë" e një juristi të caktuar, si anëtar i një strukture shoqërore islame.

Pyetjet më interesante që mund të shtrojmë sot për ligjin e shenjtë islam, janë këto: Cila është struktura shoqërore mbizotëruese në ato vende ku juristët muslimanë aktualisht praktikojnë dhe si krahasohet me strukturën shoqërore që mbizotëronte kur u zhvillua trupi i fikhut që ata juristë kanë trashëguar? Këto pyetje hapin derën për një çështje edhe më të rëndësishme të importit filozofik: Në çfarë kuptimi mund të flitet për Sheriatin si një realitet aktual?

Këto nuk janë pyetje për të cilat kam ndërmend të jap një përgjigje, të paktën jo brenda kufijve të këtij kapitulli. Për fat të mirë, unë kam peshk më të vogël për të skuqur. Nuk ka dyshim që juristët muslimanë kanë zhvilluar një korpus të ligjit të shenjtë gjatë një periudhe prej disa shekujsh dhe se e bënë këtë në një *habitus* të veçantë. Një përshkrim i këtij *habitusi* mund të na ofrojë disa njohuri për atë që dikur ishte Sheriati. Ne do të lëmë mënjanë ato pyetje të paradërguara, që do të na çonin në spekulime mbi atë se çfarë është ose mund të jetë një ditë në të ardhmen Sheriati.

Pak dijetarë që shkruajnë në gjuhën angleze, kanë ofruar ndonjë llogari të kënaqshme të *habitusit* nga i cili dolën shkollat e mëdha të mendimit, përgjegjëse për prodhimin e kaluar të ligjit të shenjtë islam. Karen Armstrong është një përjashtim nga rregulli i kohëve të fundit. Në Parathënien e librit të saj: "*Islami, Një Historik i Shkurtër*", Armstrong ofron një përshkrim të përmbledhur

të një mënyre të veçantë islame të trajtimit të hapësirës dhe kohës:

Në Islam, muslimanët kanë kërkuar Zotin në histori. Shkrimi i shenjtë i tyre, Kurani, u dha një mision historik. Detyra e tyre kryesore ishte krijimi i një komuniteti të drejtë, në të cilin të gjithë anëtarët, madje edhe më të dobët dhe të pambrojturit, u trajtuan me respekt absolut. Përjetimi i ndërtimit të një shoqërie të tillë dhe të jetuarit në të, do t'u jepte atyre intimitet hyjnor, sepse ata do të jetonin në përputhje me vullnetin e Zotit. Një musliman duhej të shpëtonte historinë dhe kjo do të thoshte se çështjet e shtetit nuk ishin një zbavitje nga spiritualiteti, por pjesë e vetë fesë. Mirëqenia politike e bashkësisë muslimane ishte një çështje me rëndësi të madhe. Ashtu si çdo ideal fetar, ishte pothuajse e pamundur të zbatohet në kushtet e meta dhe tragjike të historisë. Por, pas çdo dështimi, muslimanët duhej të ngriheshin dhe të fillonin përsëri.⁹⁵

Nuk mund të ndihmohet, por duhet të njohim në këtë pasazh një kundër-traditë për atë që Todorov zbuloi në "rrymat e gjera të mendimit filozofik evropian mbi përcaktimin e asaj që është njerëzore". Ballafaqimi me të tjerët nuk është një barrë që shmanget më së miri. Në fakt, nocioni se është e mundur të angazhohet në një shmangie të tillë, nuk është në kuadër të mendimit islam. Detyra e dikujt ndaj Zotit kërkon që të konsiderojmë të tjerët dhe jo thjesht si një pjesë të caktuar të peizazhit, si shumë mobilje, por edhe si një aspekt thelbësor i mirëqenies së vet morale, shpirtërore e qytetare. Izolimi nuk është një mundësi zgjedhjeje.

Armstrong e bazon interpretimin mbi misionin e Islamit në studimin e saj mbi historinë e Islamit dhe muslimanëve. Megjithatë, shtysa e këtij misioni vjen nga një antropologji që gjendet në Kuran, në gjuhën e vet. Megjithëse rrënja arabe *Hamzah-Nun-Sin* shfaqet

95 Karen Armstrong, *Islam: A Short History* (New York: The Modern Library, 2000), fq. 202.

në tërë Kuranin, si një term i përgjithshëm për njerëzimin, përdoret gjithashtu për të treguar personat që kërkojnë njohje, afrimet. Implikimi i këtij ushtrimi etimologjik (i cili, tradicionalisht, zë një vend të nderuar në interpretimin kuranor) është se tradita islame përfshin besimin se qeniet njerëzore kanë nevojë për njëra-tjetrën, një antropologji jo ndryshe nga ajo që Todorov ia atribuon Rousseaut.

Ashtu si me individualizmin perëndimor, shoqëria islame paraqet vështirësi juridike: “Nocioni qendror i drejtësisë në Sheriat bazohet në respektimin reciprok të një qenie njerëzore nga një tjetër”, shkruan A. R. Doi:

Shoqëria e drejtë në Islam nënkupton shoqërinë që siguron dhe ruan respektin për personat, përmes aranzhimeve të ndryshme shoqërore që janë në interesat e përbashkëta të të gjithë anëtarëve. Një njeri si *Khalifat-Allah* (mëkëmbës i Allahut) në tokë duhet të trajtohet si një fund në vetvete dhe jo thjesht si një mjet, pasi ai është ajka e Krijimit dhe tema qendrore e Kuranit. Ajo që kërkohet, është integriteti i barabartë i secilit person në shoqëri dhe besnikëria e tij ndaj vendit përkatës, i cili, nga ana tjetër, do ta bëjë atë detyrë të shoqërisë, të sigurojë në mënyrë të barabartë ndjekjen e lumturisë për secilin person.⁹⁶

Deklaratat e përgjithshme të parimit, si ato të mësipërme, janë të shumta në traktatet e shkruara nga dijetarët muslimanë mbi kuptimin e Sheriatit. Për veshët perëndimorë, këto deklarata ka të ngjarë të hidhen poshtë si zbukurim i zbehtë, i dendur apo utopik. Megjithatë, Sheriati, si *habitus*, nuk mund të zvogëlohet në një sërë rregullash, aq më pak në mënyrën se si avokatët e zakonshëm ligjorë, si unë, i referohen në traditën tonë ligjore: “ligji i shkronjave të zeza”. Vini re referencën e Doit ndaj “marrëveshjeve sociale”, në krahasim me, për shembull, “sistemin ligjor” ose “institucionet penale”. Kjo nuk është një çështje zgjedhjeje

96 Abdur Rahman I. Doi, *Shari'ah: The Islamic Law* (London: Ta Ha Publishers, 1984).

individuale. Ligji i shenjtë islam nuk është i bazuar në krijimin e disa institucioneve juridike, por në krijimin e një lloji të caktuar të komunitetit. Një bashkësi e tillë, sipas Doit, është e barabartë: “Trajtimi i dhënë nga Sheriati bëri aristokracitë e lindjes, racës, pasurisë, gjuhës, tiparet që ndryshojnë nga një person në tjetrin, të gjitha të dyshuara si të papërgjegjshme ndaj personave”. Një komunitet i tillë, është gjithashtu i barabartë ekonomikisht:

Sheriati, duhet të theksohet, i jep prioritet mirëqenies njerëzore mbi lirinë njerëzore. Muslimanët dhe jomuslimanët që jetojnë në një shtet musliman, janë të detyruar të mos shfrytëzojnë burime të përbashkëta në avantazhin e tyre, të mos shkatërrojnë tokën prodhuese dhe të korrat e mundshme, ose të mos shkelin tokën e një fqinji. Meqenëse njeriu në Islam nuk është thjesht një kafshë ekonomike, e drejta e barabartë e çdo njeriu në jetë, për një nivel të mirë jetese, ka përparësi mbi të ashtuquajturën liriekonomike.⁹⁷

Vlen të theksohet, se çështje të tilla janë subjekt i legjislacionit të vazhdueshëm dhe procesit gjyqësor në shoqëritë moderne perëndimore. Pika e Doit është se Sheriati merr zgjidhjen e çështjeve të tilla, ose, të paktën, se zgjidhja e çështjeve të tilla nuk duhet të lihet në luhatjet e lavierësit të politikës partiake apo të vendimeve gjyqësore. Ai pohon:

Pas çdo institucioni ligjor, shoqëror ose politik të Islamit, ekziston një sanksion hyjnor, që pritet ta nderojë çdo besimtar, pa marrë parasysh se ku jeton. Ai nuk mund të ndryshojë tekat e tij në ligje. Ekzistojnë kufijtë e Allahut [*Hudud-Allah*], që imponohen për të kufizuar ambiciet dhe pajisjet e njeriut.

Kufijtë e Allahut, vazhdon Doi, janë dy polet e “*hallallit*” (të lejueshme) dhe “*haramit*” (të ndaluara), që përmbahen në Zbulesën kuranore dhe janë përpunuar me anë të Shpalljes Profetike dhe

97 Abdur Rahman I. Doi, *Shari'ah: The Islamic Law* (London: Ta Ha Publishers, 1984).

shembullit në literaturën e hadithit. Këto shtylla vendosin kufijtë brenda së cilave bashkësia islame është e lirë të përkufizohet, si një politikë me besim dhe angazhime morale të veçanta.⁹⁸

Për këtë pikë, unë nuk kam përmendur ndonjë institucion juridik të caktuar, të parashikuar nga Sheriati, ose të shkruar në historinë e shoqërive islame. Kjo sepse, në rastin e mëparshëm, është e vështirë të thuhet se cilat institucione të caktuara juridike, nëse ka, janë parashikuar nga Sheriati. Rasti i fundit është në vetvete problematik nga vështirësitë e ngritura në të parën. Unë nuk dua të mohoj historinë e pasur të fikhut (përpjekjet për të aplikuar Sheriatin), përpunimin e tij nga *dijetarët* dhe *juristët* (ata që janë veçanërisht të mësuar në çështjet e fikhut), apo edhe realitetin e vendimeve të marra në raste të veçanta, për shembull, nga kadinjtë. Dëshiroj vetëm të pohoj vëzhgimin e Armstrongut, lidhur me angazhimin musliman për krijimin e një komuniteti të drejtë (siç shprehet në përmbledhjet e gjera të Sheriatit): “Ashtu si çdo ideal fetar ishte pothuajse e pamundur të zbatohet në kushtet e meta dhe tragjike të historisë ... “. Rrjedhimisht, shkalla në të cilën ndonjë vendim i veçantë juridik përputhet me kërkesat e Sheriatit, është gjithmonë një çështje debati midis muslimanëve, sepse ideali rrallë gjen shprehje adekuate në rrethanat e çrregullta të jetës së përditshme.

Kjo nuk do të thotë se shoqëritë me shumicë muslimane kanë dështuar në krijimin e institucioneve juridike të qëndrueshme, në të gjithë botën dhe historinë. Megjithatë, shoqëritë me shumicë muslimane funksionojnë me një sërë instinktesh juridike që dallohen prej atyre të cilat mbizotërojnë në Perëndimin jomusliman. Një dëshmi e këtij ndryshimi mund të nxirret nga llojet e sanksioneve, që tradicionalisht i janë vënë në dispozicion bashkësisë muslimane nën Sheriat, krahasuar me ato të përdorura në shoqëritë

98 Abdur Rahman I. Doi, *Shari'ah: The Islamic Law* (London: Ta Ha Publishers, 1984).

perëndimore. Nëse pranojmë verdiktin e Foucault, individualizmi perëndimor gjen shprehje juridike në sistemin e burgjeve. Individualizmi është i privilegjuar në kurriz të komunitetit, siç shprehet nga fjalimi i njohur se “ndonjëherë, është i nevojshëm shkatërrimi i fshatit për ta shpëtuar atë”. Komuniteti musliman, qoftë në idealin e tij (Sheriat), ose në shprehjen e aplikuar (Fikh), nuk është i gatshëm të marrë një rrezik të tillë. Si rezultat, burgosja, edhe pse jo e panjohur në sistemet e bazuara në Sheriat, asnjëherë nuk është parë nga shoqëritë muslimane si një përparim i madh qytetërues apo humanizues, mbi forma të tjera të sanksionimit.

Sido që të jetë, do të isha i pakujdesshëm, nëse nuk do të pranoja atë që bëj, për të qenë një intuitë antropologjike e për-bashkët me muslimanët: Forma e të kuptuarit që Bourdieu e quajti *habitus*, në të vërtetë, mishërohet në individët dhe jo në korporatat (në mungesë të një termi më të mirë). Theksi islam mbi kolektivin kurrë nuk përjashton rolin e domosdoshëm të individit në krijimin e bashkësisë së drejtë.⁹⁹

Konsiderata të tilla sugjerojnë një paradoks, më duket mua, për të goditur si bashkësinë muslimane, ashtu edhe individualizmin perëndimor, një paradoks i artikuluar kohët e fundit nga filozofi amerikan Richard Eldridge, në një studim të thellë të veprës së vonë të Wittgenstein. Eldridge pyet: “Cili është ndryshimi i parë: karakteri njerëzor apo institucionet socio-politike?” Ndryshimi në karakterin njerëzor dhe ndryshimi në institucionet socio-politike supozojnë njëri-tjetrin, pa ndonjë mënyrë të dukshme për t’u futur në këtë rreth presupozimesh. Dikush do të dështojë në përpjekjen e drejtpërdrejtë për të edukuar dhe lartësuar qeniet njerëzore të formuara nën institucione socio-politike dhe dikush do të dështojë në përpjekjen e drejtpërdrejtë për të ndryshuar institucionet socio-politike që shprehin

99 Muhammad Asad, *This Law of Ours and Other Essays* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1987), fq. 34–37.

karakterin njerëzor. “Të gjitha përmirësimet në sferën politike duhet të vazhdojnë nga fisnikërimi i karakterit, por si mund të bëhet fisnik karakteri, nën ndikimin e një kushtetute barbare?”

Unë do të sugjeroja që muslimanët dhe jomuslimanët e zhytur në mendime mund të bien dakord për vlefshmërinë e kësaj mëdyshjeje, ku të dyja palët potencialisht do të jenë pjesë e përgjigjes ndaj problemit. Për sa kohë që muslimani do ta kuptojë rolin e tij në histori, si një nga reformat e institucioneve shoqëroro-politike, në përputhje me Sheriatin, si nga “mënyra e ndarjes hyjnore në këtë rreth supozimesh”, mund të pritët aktivizimi socio-politik. Përgjigjja e jomuslimanëve në Perëndim do të ishte më e larmishme, më e individualizuar. Mund të parashikohet të lëvizë fokusin nga aktivizmi socio-politik (siç ndodh sot me të ashtuquajturën “e drejtë e krishterë”) tek dorëheqja pa zhurmë.¹⁰⁰

Megjithatë, kjo nuk duhet sugjeruar, sepse ky kurs i fundit nuk është i hapur për muslimanët. LC Brown, kohët e fundit, ka argumentuar se qetësia politike ka një karrierë të gjatë dhe të shquar midis muslimanëve që jetojnë në vendet me shumicë muslimane.¹⁰¹ Sheriati mund të argumentohet se autorizon të njëjtat përgjigje të ndryshme dhe të individualizuara ndaj muslimanëve, ashtu si dikush do të parashikonte gjetjen e jomuslimanëve në Perëndim, duke pasur parasysh rrethanat e duhura. Tendencat esenciale të një dijetari ligjor si Doi, ose të një historiani të tillë si Armstrong, apo intelektualëve tanë francezë, duhet t’i nxisin lexuesit për hetime më të hollësishme dhe përpjekje më të mëdha për të artikuluar kontekstet socio-politike dhe historike, duke futur *habitusin*, përmes të cilit ligjet shpallen, interpretohen, zbatohen dhe fuqizohen.

100 Richard Eldridge, *Leading a Human Life: Wittgenstein, Intentionality, and Romanticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), fq. 73 (duke cituar Schiller).

101 L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000).



5

Origjina e shkencave moderne nga Lindja e Mesme

Dilnawaz A. Siddiqui

Ashtu siç thuhet, nuk ka asgjë të re nën diell. Që nga kohët e lashta, qeniet njerëzore kanë trashëguar njohuritë ekzistuese nga gjeneratat e mëparshme. Ata bënë përmirësime, duke e përshtatur atë me nevojat e tyre aktuale dhe duke e transmetuar atë në gjeneratat e ardhshme. Përveç këtij transmetimi vertikal, transferimi i njohurive gjithashtu ndodh horizontalisht, nga një vend ose nga një kulturë në tjetrën, përmes këmbimit të vazhdueshëm të ideve. Qytetërimi njerëzor është ndërtuar gjatë një periudhe rreth shtatë mijë vjeçare, me fillimet e tij përgjatë brigjeve të Shatt al-Arab, Nil dhe Indus. Njohuritë janë mbledhur me durim, përmes vëzhgimit, përvojës dhe shansit. Para qytetërimit greko-romak, studiuesit e Khalidiahut, Babilonisë, Fenicisë, Egjiptit, Indisë dhe Kinës kishin kontribuar shumë në nënshkrimin njerëzor të universit, deri në shekullin e VII (p.e.s).

Mësimi grek përparoi deri në shekullin e dytë p.e.r. kur ai iu nënshtrua grushtit të hekurt të Romës. Kjo e fundit nuk arriti të inkurajojë kreativitetin, inovacionin dhe hetimin shkencor. Gjatë kësaj kohe, kontributet greke u mbyllën në harresë, derisa u zbuluan dhe u përmirësuan nga muslimanët, për transmetimin e mëtejshëm.

Përgjegjësia e bashkërendimit të shkëmbimeve të tilla bie, në mënyrë të paracaktuar ose të planifikuar, mbi fuqinë dominuese bashkëkohore. Që nga shekulli i XVI, Perëndimi e ka zgjeruar shumë trashëgiminë e tij duke koordinuar, përmirësuar dhe shpërndarë njohuritë e tij. Kontributi perëndimor në shkencën dhe teknologjinë moderne ka mbetur i pakrahasueshëm dhe ka të ngjarë të mbetet kështu për një kohë mjaft të gjatë. Veçanërisht revolucionar dhe alarmues ka qenë digjitalizimi i të dhënave, imazheve dhe zërit, si dhe miniaturizimi i mjeteve të tilla, si teknologjia e kompjuterëve pa tel, të mbështetur nga sistemet e pozicionimit global të hapësirës.

Ndryshe nga kulturat e tjera, tradita e shkencave sociale, siç është zhvilluar në Europë, ka ulur ngjashmëritë mes kulturave dhe qytetërimeve të ndryshme dhe ka ekzagjeruar ndryshimet për arsyet e veta politiko-ekonomike. Një arsye kryesore për këtë praktikë, ishte fshehja e kontributeve të kombeve të kolonizuara në qytetërimin njerëzor. Një tendencë e tillë ndihmoi të vazhdonte nocioni i “barrës së njeriut të bardhë për të civilizuar botën” dhe kështu, të shfrytëzojnë burimet e tyre natyrore dhe teknologjike, pa u ndëshkuar.

ARSYETIMI

Dikush mund të pyesë: Pse duhet ta diskutojmë kulmin e një kombi të lënë shumë prapa të tjerëve në marshimin e progresit

shkencor dhe teknologjik? Ç'të mirë ka të vazhdojmë të harrojmë për dijet tona të kaluara në frymën e *Pidaram sultan bood* (Babai im ishte mbret), pa shkuar në shkaqet e gjendjes sonë të mjerueshme sot? Përgjigjja është se ka më shumë se një arsye të vetme për të thirrur të kaluarën tonë.

Bota moderne po përjeton tri trende kryesore: (1) revolucion në fushën e teknologjive të informacionit; (2) globalizim; (3) privatizim. E para, digjitalizimi i informacionit, ka sjellë njerëz të ndryshëm më pranë për të bashkëvepruar me njëritjetrin në arenën globale të tregtisë dhe ka lejuar individët të kenë qasje në informata dhe njohuri (nëse jo dituri) në një mënyrë të pashembullt. Kështu, këto prirje i kanë bërë kombet më të ndërvarura. Ndërvarësia në rritje është edhe pasurimi dhe shqetësimi në atë që mund të provokojë një përleshje për burime dhe mallra të kufizuara globale dhe, nga ana tjetër, mund të gjenerojë konflikte që nuk u hasën më parë. Për të kundërshtuar konfliktet e mundshme, ne duhet t'i heqim stereotipet kulturore të promovuara nga kolonialistët, si një politikë për "ndarjen, pushtimin dhe sundimin". Kuptimi realist i ndërsjellë nga një dialog i qytetërimeve dhe jo një përplasje qytetërimesh është një domosdoshmëri për paqen globale me drejtësinë për të mbizotëruar. Përveç kësaj domosdoshmërie morale, gjithashtu është detyrë e akademisë të ndryshojë të dhënat historike rreth origjinës së arsimit të lartë perëndimor dhe zhvillimit shkencor.

Për ne në Perëndim, është gjithashtu vitale për t'u përballur me rritjen e konkurrencës në tregtinë globale. Dëshira neokoloniale e sundimit darvinian duhet të jetë e qytetëruar, përmes konkurrencës së ndershme dhe bashkëpunimit të shëndoshë. Për zhvillimin e qëndrueshëm mediast tona, gjithashtu, duhet të kultivojmë në audiencë një shije për të vërtetën dhe urtësinë, për gazetari objektive racionale dhe të përgjegjshme, në vend që të përdorin seksin, dhunën dhe ndjeshmërinë, bazuar në llojin e programimit "Nëse rrjedh, udhëheq". Krenaria e madhe dhe

vetëkënaqësia duhet të zëvendësohen me një kuptim të saktë të anëve tona të forta dhe të dobësive tona. Një vlerësim i vlefshëm i arritjeve të tyre të kaluara dhe gjendjes së tanishme mund t'u mundësojë muslimanëve të edukojnë vetveten dhe brezat e tyre të ardhshëm në mënyrën e duhur. Nga ana tjetër, mund t'u mundësojë atyre të planifikojnë realisht përparimin e tyre të mëtejshëm me besim të madh.

Për më tepër, muslimanët duhet gjithashtu të kompensojnë dështimin, për t'i treguar botës historinë e tyre që është shtrembëruar nga injoranca, arroganca dhe, shpesh, nga keqpërdorimi i forcave anti-islame të lakmisë dhe fanatizmit material. Pa qenë mbrojtës, muslimanët duhet ta mbushin këtë hendek të njohurive në kuptimin ndërkulturor.

KINTRIBUTET NË SHKENCËN E PËRGJITHSHME

Një nga atributet e shkencës është se ajo është në rritje dhe kumulative (grumbulluese) në natyrë. Të gjitha kombet e zhvilluara në mënyrë shkencore dhe teknologjike, duhet të kalojnë nëpër tri faza: përkthimi, koordinimi dhe kontributi.¹⁰² Ata i përgjigjen tri termave të përmendura më parë: trashëgimi, përmirësimi nga inovacioni dhe krijimi, transmetimi i njohurive. Intervallat ndërmjet këtyre fazave të zhvillimit kanë ndryshuar sipas madhësisë së bazës ekzistuese të njohurive dhe në bazë të nivelit të teknologjisë së komunikimit dhe shpejtësisë së jetës në tërësi. Pra, sa më e ngushtë baza e njohurive të trashëgueshme në dispozicion për një brez, aq më i rëndësishëm është kontributi i tij.

102 Ishratullah Khan, *Ehd-e-Mamun Ki Tibbi wa Falsafiyana Kutub Kay Trajim: Ek Tehqiqi Mutalea* [Përkthimi i dokumenteve mjekësore dhe filozofike në epokën Abbasid: Një studim kërkimor] (1994), fq. 2 & 251.

Vlera e vërtetë e kontributit musliman në shkencë duhet të vlerësohet në pikëpamje të ndryshimit të qëndrimeve të njerëzimit, të përjetuara si rezultat i ardhjes së Kuranit në pjesën e parë të shekullit VI.

James Burke III, në librin e tij "*The Day the Universe Changed*" (Dita kur Universi Ndryshoi),¹⁰³ pohon se para ardhjes së Kuranit, qëndrimi njerëzor ndaj natyrës ishte ose frika ose adhurimi dhe përkushtimi. Gjërat e krijuara që gjenerojnë njerëz në një ndjenjë frike, si gjarpërinjtë dhe kafshët e tjera të rrezikshme, u adhuruan për të shmangur dëmin e mundshëm prej tyre. Të nderuara gjithashtu ishin elementet e dobishme të natyrës si uji dhe zjarri, apo kafshët si lopa etj. Ky nderim erdhi nga mirënjohja e njerëzimit dhe admirimi i përfitimeve të tyre.

Kurani, nga ana tjetër, urdhëroi që njerëzit të mos adhurojnë natyrën ose ndonjë pjesë tjetër të krijimit hyjnor, por të përkulen para Krijuesit të tyre, Zotit. Ai e ftoi arsyen njerëzore të kërkonte shenja të Tij në krijim dhe të nxirrte mësimë për vlerësimin dhe zhvillimin e tyre. Është ky rol pionier i muslimanëve, në bazë të të cilit kontributi i tyre duhet të krahasohet me të tjerët. Ishte ky ndryshim revolucionar në qëndrimin njerëzor ndaj natyrës, me theksin në arsyen që fuqizoi muslimanët për të studiuar natyrën nga një perspektivë shkencore dhe për ta ndryshuar Universin përgjithmonë, siç ishte. Përsëri, ishte nevoja e muslimanëve për të përmbushur obligimet e tyre islame, që shpejt i çuan ata të zhvillonin formula matematikore për të llogaritur pasazhet dhe fazat e hënës, apo vendndodhjen e diellit dhe yjeve të ndryshëm. Urdhërimet kuranore në lidhje me zekatin (tatimi mbi fitimin) dhe aksionet e trashëgimtarëve në pronë, të trashëguara nga prindërit dhe të afërmit e tjerë, çuan në zhvillimin e gurëve, trigonometrisë dhe pajisjeve të tjera për llogaritjet e përpikta.

103 James Burke, *The Day the Universe Changed* (London: BBC, 1985), një libër shoqëruar, i serializuar në PBS, në fund të viteve 1980.

Metoda shkencore e Ibn al-Haytham, që i atribuohet gabimisht Francis Bacon, çoi në zbulime të jashtëzakonshme në përshkrime të ndryshme të shkencave natyrore, të cilat përfundimisht çuan Europën drejt traditës së saj skolastike dhe më pas në Rilindje.

Me anë të theksit kuranor mbi përdorimin e arsyes në të gjitha diskutimet, shkencëtarët muslimanë përdorën një metodologji logjike-empirike të kërkimit dhe treguan se nuk kishte asnjë papajtueshmëri midis arsyes dhe Zbulesës. Pra, ndryshe nga tradita perëndimore, nga perspektiva e shkencëtarëve muslimanë nuk ka pasur ndonjë konflikt midis shkencës dhe fesë. Alvi & Douglass¹⁰⁴ kanë identifikuar pesë arsye kryesore për zhvillimin thelbësor të shkencës islame: (1) nderimi i madh që Islami i akordon bursës; (2) mbështetja bujare nga sundimtarët dhe njerëzit e tjerë të pasur që është në dispozicion të studiuesve; (3) gatishmëria e muslimanëve për të shkëmbyer ide me të tjerët; (4) gjuha arabe duke u bërë shpejt një mjet për shkëmbimin e ideve në të gjithë botën muslimane; (5) kërkesat e saktësisë në përmbushjen e detyrave islame. Këto nocione konfirmohen edhe nga Colish.¹⁰⁵

Historikisht, njohja e logjikës dhe e gjeometrisë udhëtoi nga rrënjët e tyre fenikase, fillimisht nga Iraku, Egjipti dhe nga Egjipti në Greqi. Më vonë, dijetarët muslimanë i trashëguan ato nga grekët. Ata morën astronominë dhe aritmetikën nga origjina e tyre indo-iraniane dhe i avancuan më tej në nivele të pashembullta.¹⁰⁶ Kështu, hyrja e muslimanëve në fushën e njohurive të

104 Karima Alvi & Susan Douglass, "Science and Religion: The Inseparable Traditions" (Manuscript, 1995), fq. 9.

105 Marcia Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition 400–1400: The Yale Intellectual History of the West* (New Haven, CT: Yale University Press, 1997), fq. 129–159.

106 Philip Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan Education, 1970), fq. 363–428.

organizuara ndihmoi njerëzit të udhëtonin nga "aftësia" te "shkenca".¹⁰⁷ Në temën e astronomisë së Islamit, Owen Gingerich¹⁰⁸ thotë se, ndërsa astronomia nisi në Europën mesjetare, ajo lulëzoi në Islam. Astronomët e Rilindjes mësuan nga tekstet e dijetarëve muslimanë, të cilët kishin ruajtur dhe transformuar shkencën e grekëve të lashtë.

Siç është theksuar më herët, metoda logjiko-empirike e Ibn al-Haytham u mundësoi shkencëtarëve të mëvonshëm përparime fenomenale në disiplina të shumta shkencore bazë dhe të aplikueshme. Shkencëtarët muslimanë e kuptuan se vendi i duhur për empirizëm ishte vetëm në fushën e fenomeneve fizike e jo në ato metafizike. Megjithatë, sapo u zbuluan këto të fundit, ata dhanë një kuptim logjik dhe racional, të evidentuar nga analiza e ngjarjeve historike. E klasifikuan njohurinë në dy kategori të gjera: të zbuluar dhe të fituar.

DEMOKRATIZIMI I NJOHURIVE

Domethënia e vërtetë e shkencave islame mund të kuptohet vetëm në dritën e konceptit kuranor të *Tawhidit* (Unitetit), i cili përfshin të gjithë diversitetin dhe ndërvarësinë e dukshme. Ndërlidhja e gjithçkaje në univers tregon unitetin e kozmosit. Ajo logjikisht ndjek se krijuesi ose programuesi i këtij sistemi duhet të jetë Një, përndryshe ka kaos në vend të kozmosit. Uniteti i tretë është ai i të gjitha formave të jetës. Zoti, në mënyrë të qartë, deklaroi në Kuran: "Ne kemi krijuar çdo gjallesë nga uji" (21:30, 24:45, 25:54). Kjo Zbulesë u bë në një kohë kur ky "unitet

107 Mehdi Nakhosteen, *Near-Eastern Origins of Western Higher Education* (Boulder, Co: University of Colorado Press, 1964).

108 Owen Gingerich, "Islamic Astronomy," *Scientific American* 254(10) (April 1986), fq. 74.

i jetës” nuk ishte pjesë e njohurisë njerëzore, duke treguar origjinën hyjnore të Kuranit të Shenjtë. Nga pikëpamja e marrëdhënive njerëzore, është jetësore të vlerësojmë vlerën e unitetit të katërt, domethënë atë të racës njerëzore, të krijuar nga një palë e vetme e shpirtit dhe, prej tyre, gjithë njerëzimi (2:213, 4:1, 39:6, 31:28).

Ky koncept i “monogenezës” i mundësoi muslimanëve që të demokratizojnë të gjitha njohuritë. Një studiues sudanez, Dr. A. Waheed Yousif,¹⁰⁹ i cili aktualisht është këshilltar i UNESCO-s, tregoi me dëshmi dokumentare se misioni 20 pikësh i edukimit gjatë gjithë jetës, i shekullit të XX, që i atribuohet Kombeve të Bashkuara, ekzistonte në praktikë gjatë periudhës së hershme muslimane abaside të shekullit të IX. Atje, për herë të parë në historinë njerëzore, qasja në të gjitha njohuritë u bë e disponueshme për të gjithë, pavarësisht nga gjinia, raca, origjina etnike, klasa, kombësia, ose ndonjë faktor tjetër mbi të cilin qeniet njerëzore nuk kanë kontroll. Krahaso këtë demokratizim islamik të shkencës dhe formave të tjera të njohurisë, me kufizimet strikte të vendosura nga të privilegjuarit mbi komunitetet e shtypura të të gjitha kulturave të tjera, duke përfshirë grekët, romakët, persianët dhe indianët, deri në kohët e fundit.

Gjatë shtatëqind viteve të udhëheqjes së tyre në shkencë e teknologji (nga shekulli i VIII deri në shekullin e XV), muslimanët i prezantuan këto disiplina në institucionet e arsimit të lartë, të cilat i krijuan në të gjithë rajonet që ata sundonin. Universitetet e tyre në Lindjen e Afërt, Afrikën e Veriut dhe në Spanjë ofruan një model të hapur për universitetet spanjolle të Toledos, Cordobas dhe Seviljes, duke tërhequr studentë edhe nga pjesë të tjera të Europës. Ata e panë për veten e tyre këtë

109 A. Waheed Yousif, “Lifelong Learning in the Early Abbasid Period” (dissertacion i PhD i papublikuar, Ontario Institute of Studies in Education, University of Toronto, Canada, 1978).

demokratizim të të mësuarit dhe vendimmarrjes së konsultuar (shura) në botën muslimane. Pasi u kthyen në tokat e tyre, filluan të kërkonin të drejta të ngjashme nga Kisha dhe shteti i tyre. Kur u mohuan këto të drejta, ata “protestuan” kundër autoriteteve, Kishës dhe zotërinjve të tyre feudalë. Kjo ishte pikërisht origjina e lëvizjes protestante në Europë.

Uniteti i pestë në Islam është uniteti i dijes (së vërtetës). Në dijeni të origjinës kuranore të këtij koncepti, biologu i Universitetit të Harvardit, Edward Wilson,¹¹⁰ prezantoi kuptimin e “qëndrueshmërisë” në librin e tij me të njëjtin emër dhe theksoi nevojën e studimeve ndërdisiplinore, për të tejkaluar mospërputhjet e çoroditura të njohurive, të quajtura “reduktivizëm”. Nga një perspektivë islame, ky unitet i dijes dhe i së vërtetës nuk është asgjë e re.

Prezantimi musliman i arsimit të lartë, dokumentacioni i përpiktë, kapitali, numrat arabë dhe aplikimet e tjera të avancuara të njohurive shkencore në bujqësi, mjekësi, arkitekturë e lundrim, çuan në përparimin gradual të Europës. Përfundimisht, duke kulmuar në lëvizjet e Rilindjes dhe të Reformës, në shekujt XV-XVI. Kolonizimi i ardhshëm europian i Amerikës ka rezultuar në transferimin e arit dhe formave të tjera të pasurisë në Europë. Gjatë sundimit musliman, qendrat e arsimit të lartë, hulumtimi dhe zhvillimi, institutet, bibliotekat, spitalet mësimore, laboratorët shkencorë dhe observatorët u bënë të zakonshëm në qytete muslimane si Medinë, Damask, Bagdad, Neshapore, Kajro, Kairawan, Cordoba, Toledo dhe Sevilje.¹¹¹ Kjo zbavitje e ndërtimit të institucioneve dhe zhvillimit u zbatua në Itali, Francë, Gjermani, Angli dhe pjesë të tjera të Europës.

110 Edward Wilson, *Consilience: Unity of Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

111 M. AbdulAziz Salim & M. Salahuddin Hilmi, *Islam fl al-Maghrib wa al-Andalus* [Islam in North-West Africa and Spain], ed. Levi Provençal (përkth. 1990).

Pa numra arabë, llogaritjet e avancuara matematikore nuk mund të imagjinoreshin, duke pasur parasysh kufizimin e numrave romakë. Mund të përftojme një ide të përgjithshme të veprimtarive shkencore të botës muslimane nga al-Fehri (shek. X)¹¹² i Ibn al-Nadimit, i cili liston rreth katërmijë shkencëtarë të spikatur dhe dijetarë të tjerë. Libri biografik i Ibn Khallikan, i titulluar “Wafayat al-‘Ayan wa Anba’ Abna’ al-Zaman” (Vdekjet e njerëzve të shquar dhe lajmet e bijve të kohës), në shtatë vëllime, dokumenton protagonistë të ngjashëm dhe kontributet e tyre në fusha të ndryshme të të nxënies të lartë.¹¹³ Shumë burime të tjera referimi kanë dokumentuar mjedisin kulturor islam dhe historinë e tyre të disiplinave dhe nëndisiplinave të ndryshme. Megjithëse veprat e shumta të dijetarëve muslimanë të asaj periudhe janë përkthyer nga arabishtja në gjuhë moderne europiane, vlerësohet se rreth 70 mijë prej tyre ende mbeten të papërkthyer.

KONTRIBUTET NË MATEMATIKË

Siç është vënë në dukje urdhërimet kuranore në lidhje me pesë lutjet e përditshme, fillimi dhe fundi i muajit të agjërimit të Ramazanit, shpërndarja e trashëgimisë dhe llogaritjet e zekatit (taksa për mirëqenie) i bënë thirrje muslimanëve të jenë të aftë në matematikë. Meqenëse një gjuhë e avancuar mund të jetë një mjet komunikimi në shkencat humane dhe shoqërore, matematika konsiderohet të jetë gjuha e shkencave natyrore dhe fizike. Nga shekulli i XVIII, arabishtja u bë një gjuhë e të mësuarit të

112 Ibn Nadīm, *al-Fehrist*, Arabic-Urdu përkth. Ishaq Bhatti (Lahore, Pakistan: Midway Press, 1990).

113 S. Moinul Haq (ed.), *Ibn Khallikan's Wafiyat al-‘Ayan wa Anba’ Abna’ al-Zaman*, përkth. M.de Slane (New Delhi: Kitab Bhavan, 1996), vëll. 1-7.

lartë, ndërsa matematika e shkruar në numrat dhe simbolet arabe ishte gjuha e shkencës për rreth shtatë shekuj.

Muslimanët prezantuan numrat arabë (të huazuar fillimisht nga India), konceptin e zeros, bazën dhjetore të dhjetës dhe matematikën e avancuar në Europë. Para shekullit të XVIII, dikush duhet të shkruante shkronjën “M” një mijë herë, për të treguar një milion. Imagjinoni lehtësinë e të shkruarit të njëjtën gjë në vetëm shtatë shifra. Nga shekulli i IX, al-Khawarizmi i kishte dhënë tashmë botës algoritme të avancuara ose formula. Vini re se algoritmi i fjalës angleze është thjesht forma e europianizuar e këtij emri musliman, al-Khawarizmi, i cili i dha botës formulën e parë matematikore dhe trigonometrinë (sinusin, kosinusin, tangentin dhe kotangentin). Konceptet aritmetike dhe gjeometrike, llogaritjet e pi-së, hiperbolës, serisë dhe progresionit janë gjithashtu kontribute muslimane për matematikën e avancuar që u futën më vonë në Europë.

Ishte dijetari musliman, al-Mutawakkil al-Farghan, i cili shpiku pajisjet Nilometër. Pajisjet më të sofistikuara, si busulla, janë projektuar fillimisht për përcaktimin e drejtimit të Qabes, xhamisë së Profetit Ibrahim në Mekë, të cilës i drejtohen të gjithë muslimanët gjatë lutjes. Duke folur për marrëdhëniet e qenësishme ndërmjet besimeve dhe vlerave islame, Jane Norman thotë:

“Mirënjohja për një marrëdhënie themelore midis artit dhe fesë islame rritet me njohuri ... Motivet gjeometrike ishin të njohura ndër artistët dhe dizenjuesit islamë në të gjitha anët e botës, në çdo kohë dhe për të dekoruar çdo sipërfaqe. Ndërsa Islami u përhap nga një komb në tjetrin dhe rajon më rajon, artistët islamë kombinuan prirjen e tyre për gjeometrinë me traditat e mëparshme, duke krijuar një art të ri dhe të dallueshëm islam. Ky art shprehte logjikën dhe rendin e pandarë në vizionin islam tëuniversit.”¹¹⁴

114 Jane Norman, *Focus on Asian Studies: Asian Religion, New Series* (New York: Asia Society, 2001), vëll. 2, nr. 1.

KONTRIBUTET NË KIMI

Fitorja e tyre në Kinën Perëndimore gjatë shekullit të VIII u mundësoi muslimanëve të përfitonin nga teknologjitë bashkëkohore kineze, të tilla si bërja e letrës, të cilat ata i prezantuan në të gjithë botën muslimane, duke përfshirë Spanjën. Prej aty, u dërgua në pjesën tjetër të Europës. Ky, me të vërtetë, ishte një zbulim revolucionar, që çonte në përhapjen më të gjerë të njohurive dhe demokratizimit të të nxëniet. Me zgjerimin e shkëmbimit të ideve në formën e librave lehtësisht të transportueshëm dhe për shkak të konceptit monogjenetik të barazisë së njerëzimit, shpërthimi më i hershëm i dijes u bë i mundur në mbarë botën.

Muslimanët bënë përparim të jashtëzakonshëm në fushën e kimisë, për të cilën *al-kimiyah* arabe është origjina etimologjike. Ata shpikën të gjitha proceset themelore të hulumtimit dhe zhvillimit kimik, duke përfshirë sublimimin, kristalizimin, avullimin, distilimin, pastrimin, amalgamimin dhe acidimin (sulfurik, nitrik, hidroklorik dhe acetik). Pastaj i zbatuan këto procese në prodhimin e sheqerit, llojeve të ndryshme të ngjyrave, alkoolit dhe arsenikut, kryesisht për qëllime mjekësore. Nga viti 950, ata kishin zbuluar se si të ngrohnin merkurin (Hg) për të formuar oksid merkurik (HgO), duke vënë në dukje se ky ndryshim kimik nuk shkakton ndonjë humbje të peshës së vetë substancës bazë. Muslimanët, për shkak të theksit islam në pastërtinë dhe estetikën, u mahnitën nga pastrimi kimik i arit që përdoret për të bërë bizhuteri dhe përgatitjen e ushqimit, si dhe për dekorime arkitekturore.

KONTRIBUTET NË FIZIKË DHE ASTRONOMI

Në shekullin e IX, shkencëtarët muslimanë kishin zbuluar ligjet e fuqisë së materialeve, mekanikës dhe stabilitetit. Në studimin e tij

mbi ligjet e fizikës, al-Kindi përshkroi shkencërisht fenomenet e reflektimit dhe thyerjes së dritës, teorive të zërit dhe vakumit. Shekujt X-XI i shihnin parimet shkencore muslimane, lidhur me lavjerësin, shumë kohë përpara Galileos (1564-1642). Deri në vitin 1992, Papa nuk e fali Galileon për herezinë e mësimdhënies, se Toka rrotullohej rreth Diellit. Në shekullin e X, Ibn al-Haytham përshkroi dhe përdori metodën e tij shkencore. Vlen të përmendet se termi “shkencë” nuk u përdor kurrë në Europë deri në vitin 1340. Vetëm në vitin 1840, fjala “shkencëtar” u përdor për herë të parë në gjuhën angleze. Gjetjet e Ibn al-Haytham mbi optikën gjeometrike, në vitin 965, të cilat më vonë u shfrytëzuan në shpikjet europiane, si kamera dhe syze të sofistikuara, i atribuohen gabimisht studiuesit Snell (shekujt XVII-XIX), duke u njohur si ligjet e Snellit.

Gjithashtu, shkencëtarët muslimanë zbuluan parimet e homogjenitetit dhe heterogjenitetit në kontekstin e ajrit të rafinuar. Konceptet dhe llojet e shmangies së imazheve janë hulumtuar dhe shfrytëzuar në lentet dhe pasqyrat prodhuese. Jo vetëm që ata e dinin se drita ka shpejtësi, por gjithashtu krahasuan shpejtësinë e dritës dhe zërit, ku zbuluan se e para ishte më e madhe se e dyta. Ata studiuuan dhe formuluan ligjet e mekanikës dhe hidrostatikës, të cilat i përdorën në përcaktimin e tensioneve të llojeve të ndryshme të sipërfaqeve, gravitetit specifik dhe densitetit të formave të ndryshme të materies.

Koncepti i gravitetit të tokës ishte i njohur për Abu al-Fath ‘Abd al-Rahman al-Khazini në shekullin e XII, domethënë, disa shekuj para Isaak Njutonit, i cili e përmirësoi atë më tej. Ishte vetë al-Khazini i cili shpjegoi fenomenin natyror të ylberit në terma optikë. Ai merret me dizenjimin e shumë instrumenteve astronomike të përshkruara në *Mizan al-Hikmah*.¹¹⁵

115 N. Khanikoff (trans.), “al-Khazini’s Mizan al-Hikmah” [The Balance of Wisdom], *The Journal of the American Oriental Society*, 6 (New Haven, CT: 1859). Quoted in M. Raziuddin Siddiqi, Contribution of Muslims to Scientific Thought (<http://www.centralmosque.com/biographies/science.htm>)

Në shekullin e XII, 'Umar al-Khayyam ishte i njohur në botën perëndimore vetëm si poet i *rubairave* persiane (strofa), por dha kontribute të shquara edhe në matematikë. Ai përsosi llogaritjet e kalendarit, duke treguar për ekzistencën e një gabimi njëditor në 5 mijë vjet, në vend të 3.330 viteve të supozuara më parë. Një tjetër musliman, Ulug Beg i Samarqand, përsosi më tej llogaritjet e tij. Al-Khawarizmi, i përmendur më lart për kontributin e tij në matematikë, ishte gjithashtu babai themelues i astronomisë islame. Disa shekuj para Galileos, ai dhe pasuesit e tij e dinin se toka ishte sferike dhe ai vetë kishte llogaritur distancat ndërmjet trupave të ndryshëm kozmikë.

Shkencëtari dhe astronomi i shekullit të XIX, Abu Ma'ashar, që kishte përpiluar me saktësi gjerësinë dhe gjatësinë, zbuloi marrëdhënien ndërmjet fazave të Hënës dhe valëve të oqeanit, shpjegoi shkencërisht eklipset hënore dhe diellore, llogaritjet e rafinuara të diferencës së perimetrit të tokës në pika të ndryshme të globit. Ishte ai që, me matje shumë të saktë, shpjegoi edhe gjatësinë e shkallës tokësore, që është 56.67 milje arabe.

Al-Sa'ati Khurasani, i cili e ka marrë emrin sipas shpikjes së tij, orës (*sa'ah*: ora), në shekullin e XII ndërtoi një kullë orësh në Damask të Sirisë. Ishte gjeografi musliman, al-Idrisi, që i prezantoi mbretit Roger II dhuratën e globit të tij të argjendtë. Abdur Rahim identifikoi dhe emëroi rreth një mijë yje, shpjegoi shtigjet eliptike të trupave kozmikë në sistemin diellor të njohur. Ai merret gjithashtu me hulumtimet e tij të rëndësishme në fusha të tjera si bujqësia, arkitektura, letërsia dhe gjuhësia.

Në fushën e fizikës së aplikuar, al-Jazzari, në shekullin XIII dëshmoi rëndësinë e saj në librin e tij që trajton temën e pajisjeve hidraulike "*Kitab al-Ma'rifah al-Hiyal al-Handasah*. Bashkëkohësi i tij, Najm al-Rammah, fitoi famë me vëllimin e tij, të shtrirë në teknikat dhe pajisjet piroteknike, si për mbrojtjen ashtu edhe për përdorimin ceremonial.

Në vitin 845, al-Nazzami paraqiti teorinë e evolucionit, qindra vjet para Darvinit. Brenda së njëjtës kornizë, al-Jahiz shkroi

një traktat voluminoz mbi kafshët, luftën e tyre për mbijetesë dhe përshtatje në mjediset fizike. Që në shekullin e IX, al-Hasib shkroi një vëllim mbi përfitimet e gurëve të çmuar. Më vonë, në shekullin e XIII, bashkëpunëtori i tij, al-Tifashi, e përmirësoi punën e al-Hasibit dhe shtoi studimet e tij mbi 24 gurë të çmuar dhe vlerën e tyre afektive dhe medicinale. Shumë të tjerë si al-Jawaliqi, Abd al-Mumin dhe al-Dhamiri, dhanë kontribute të jashtëzakonshme në dije, me traktatet e tyre për zoologji dhe anatomi, sidomos mbi kuajt dhe mbarështimin e tyre.

Al-Dimashqi bëri shënimin e tij në studimet botanike mbi patologjitë e bimëve, duke kategorizuar bimët si qenie të gjalla me një gjini të dallueshme. Al-Bayruni, i njohur përgjithësisht si historian, zbuloi origjinën ose burimin e Luginës Indus dhe qytetërimin e saj. Ai gjithashtu vërejti se numri i petaleve në lule ndryshon ndërmjet 3, 6 ose 8. Ato kurrë nuk numërojnë 7 ose 9. Këta dhe shumë shkencëtarë të tjerë muslimanë lanë një trashëgimi të pasur shkencore në Afrikë, Azi dhe Europë.

RËNIA E SHKENCAVE MUSLIMANE

Pyetja është ngritur shpesh, se pse muslimanët në një moment të historisë u ndalën në zhvillim e fushave të shkencës dhe teknologjisë. Ka pasur shumë faktorë, të brendshëm dhe të jashtëm, që ndikojnë në ndalimin dhe rënien e tyre. Historikisht, në rastin e kompetencave më dominuese, arroganca, injoranca e shoqërive të tjera dhe zhvillimi i tyre, si dhe prioritetet e përmbysura kanë qenë shkaqet kryesore të dobësive të brendshme. Suksesi kërkon një qasje të balancuar ndaj kërkesave të ndryshme të jetës njerëzore, të trupit, të mendjes dhe të shpirtit. Kur ky ekuilibër çrregullohet, vendoset shkelja e ligjeve.

Në kulmin e tij, Islami u praktikua si një mënyrë gjithëpërfshirëse e jetës. Një theksim i thellë mbi aspektin e tij shpirtëror

vazhdoi të reduktonte qëllimin e tij origjinal. Rrjedhimisht, shumë koncepte thelbësore që lidhen me të, gjithashtu u zvogëluan. Koncepti *'Ibadah* (adhurim), i cili fillimisht nënkuptonte çdo veprim praktik që i pëlqen Zotit, u bë lutje e thjeshtë ritualiste. Të gjitha veprat shtesë të dashurisë hyjnore, u kthyen në lutje të tepruara rituale. Koncepti i kërkimit të njohurisë u kufizua vetëm në të mësuarit teologjik. Rolet e arsyes dhe të krijimtarisë u reduktuan edhe në zonat ku ato fillimisht ishin të lejueshme, si në fushat ekonomike, politike dhe sociale.

Muslimanët ndoshta e injoruan dialogun ilustrues midis Profetit (a.s.) dhe sahabit të tij, Maad ibn Jabalit, kur ky i fundit u dërgua te guvernatori i Jemenit. Në përgjigje të pyetjes së Profetit (a.s.) për mënyrën se si do të sundonte atje, Maad kishte thënë se në rastet kur nuk kishte një përgjigje të qartë në Kuran dhe në Sunet, ai do të bënte ixhtihad. Kjo do të thotë se ai do të formonte gjykimin e tij racional nga një perspektivë pragmatiste dhe e zgjidhjes së problemeve. Përgjigjja e kishte kënaqur Profetin (a.s.).

Për më tepër, kishte pasur një debat të brendshëm dhe më pas një përplasje ndërmjet Mu'tezilitëve, të ndikuar nga analiza e ashpër racionaliste helenistike, dhe Asha'aritëve që kishin qasje teologjike edhe për çështje të reja me të cilat ballafaqohet Umeti musliman. Këta të fundit ishin tradicionalistë dhe u mbështetën në interpretimet analoge. Ata mendonin se dijetarët e hershëm të Islamit kishin interpretuar në fund Kuranin dhe Sunetin për të gjitha kohët dhe klimat. Ky mentalitet miopik i tradicionalistëve nuk ishte pa arsye. Ata kishin parë ekseset e hipokrizisë heleniste, duke shpërfillur kufijtë e arsyes njerëzore në formën e pranimin të gabuar të mbirelativizmit, i cili është i butë në të menduarit bashkëkohor pothuajse në të gjitha sferat e jetës. Ndërsa disa sundimtarë shfrytëzuan keqpërdorimin e krijimtarisë dhe të inovacionit në emër të ixhtihadit, të tjerët për-krahnin tradicionalistët dhe përdorimin e vërtetë të të gjitha mjeteve racionale të zhvillimit.

Rezultati i trishtuar i këtij konflikti midis *riwayah* (traditës) dhe *dirayah* (racionalizmit) ishte ndalimi dhe mbyllja e dyerve të gjeniut racional dhe analitik të dijetarëve dhe shkencëtarëve muslimanë. Studiuesi fetar u kufizua në memorizimin e citimeve dhe kopjimin e dorëshkrimeve të vjetra nga studiuesit e së kaluarës. Zërat e vetëm të mëdhenj, që nga shekulli i XVIII, që nxitën ringjalljen e ixhtihadit, përfshinin Ibn Vahabin, Shah Waliullahun, Sir Syed Ahmed Khanin, Jamaluddin Afganin dhe Mohammed Abduun si dhe Muhammed Ikbalin dhe Mawdudi. Të gjithë ata theksuan nevojën për një ekuilibër mes aderimit të verbër ndaj traditave nga njëra anë dhe, nga ana tjetër, interpretimit të guximshëm por të kujdesshëm të të njëjtave tradita, brenda korvizës së burimeve kryesore të Islamit dhe në dritën e kontekstit dhe kërkesave për kohë e vende specifike. Ata i kërkuan Umetit të bënte dallimin midis *ijtihad-e-mu-laq* (përpjekje absolute) dhe *ijtihad-e-idhafit* (përpjekje relative), përmes konsensusit të dijetarëve, duke rinovuar parimet e vjetra të Sheriatit, për të trajtuar situata të reja me të cilat ballafaqohet komuniteti.

Për sa i përket sfidave të jashtme, bashkësia muslimane është përballur me ngjarje historike, siç janë kryqëzatat e shekullit të XI, rrethimi i Bagdadit nga Mongolët në vitin 1258, dëbimi nga Spanja në vitin 1492, fundi i Kalifatit në vitin 1922, komunizmi dhe kolonializmi, kohët e fundit neo-kolonializmi që rezultoi nga politika e naftës, e shoqëruar nga një sulm i fuqishëm medial, duke stereotipizuar viktimat si shtypës dhe shtypësit si viktima.

Kontribute të tjera të rëndësishme muslimane janë përmbledhur më poshtë, në Shtojcën 1 të këtij kapitulli. Duke pasur parasysh kapitullin e Basheer Ahmedit në këtë libër, për kontributet muslimane në mjekësi dhe për kapitujt e pjesëmarrësve të tjerë në shkencat shoqërore e humane, unë u kufizova vetëm në veprat e shkencave natyrore moderne.¹¹⁶

116 Lexuesit mund t'i referohen edhe dokumentit të parakonferencës së përgatitur për konferencën rajonale të Shoqatës së Shkencëtarëve Socialë Muslimanë (SHSHSM) (Dallas, Texas, June 22–23, 2001), fq. 61–86.

SHTOJCA 1

Kontributet në origjinën e shkencës botërore

PERIUDHA	SHKENCËTARI	SHËNIME
721-815	Jabbir ibn Hayyan (Geber?) Themelues i Kimisë moderne Logjicien Filozof	3000 traktate në (Walid ibn Malik) Koncepti i Metodës Shkencore dhe matja e bilanceve kimikale Fizikë: mekanikë Mjekësi: patologjia klinike Kontribut në themelimin e Kolegjit të Parë Mjekësor në Damask
Abbaside		Bayt al-Hikmah në Bagdad, Irak
801-873	Abu Yusuf al-Kindi (Al-Kindus) Filozof – shkencëtar i arabëve	Pararendës i al-Farabit Përshkrimi i pjesëve të Banuara të Tokës Observatori i Al-Shammasiyyah, Bagdad Shërbimi global postar Libri Bashkëkohor i Vendeve i Hisham al- Kalbi dhe al-Ya'qubi
810-877	Hunayn ibn Ishaq (Juannitius)	Mjek – Filozof

Komentator i Galenit

PERIUDHA	SHKENCËTARI	SHËNIME
826–901	Thabit ibn Qurrah	3000 Vëllimi i paraboloidit Shifrat e shkallës së tretë në Gjeometri Matematikë, Fizikë, Mjekësi, Astronomi Teoria e Sëmundjes Zhvillimet detare (Oqeani Indian; Vollga dhe Deti Kaspik) Hartat e hershme Bashkëkohësit: BalakhI, Makdisi
?–863 (periudha e al-Ma'mun)	M. al-Khawarizmi (algoritmi)	Al-Jabr al-Muqabalah (Algjebër e Avancuar) Futja e numrave arabë në Europë Ekuacionet trinomiale Tavolina astronomike Llogaritjet inovative Gjeografi: forma e Tokës Observator në Al-Shamassiyah (me Naubakht)
865–925	Muhammad al-Razi (Rhazes) (184 punëtorë)	Lia / fruthi Observator (mbikëqyrës) në Raqqa (Shiraz)

PERIUDHA	SHKENCËTARI	SHËNIME
	Mjek klinik (Al-HawI): Vazhdon anti-Aristotelin spekulime	Bashkëkohësit: Abu al-Wafa al-BuzjanI (ekuacionet e shkallës së 4-t), Al-Karakhi Theksi në kohë, hapësirë Kauzaliteti në fizikë: Vëzhgimi i drejtpërdrejtë i të dhënave të vështira Muzika për alkiminë Student i At-Tabari
870–950	Ebu Nasr al-Farabi (Alpharabius) Filozof Shkencëtar Social	Komentet mbi veprat e Aristotelit Klasifikimi i parë i shkencave Ikhwan al-Safa Risalat al-Jamia
?–956	Abul Hasan al-Masudi Shkencëtar Historian Antropolog Gjeograf Gjeolog	Udhëtari Livadhet e arit dhe minierat e Gurë Kristalit
980–1037	Abu’Ali ibn Sina (Avicenna) Shkencëtar mjekësor Mjek	Shaykh al-Rais Cannon (<i>al-Qanun</i>) <i>Kitab al-Shifa’</i> <i>Dar al-’Ilm</i> (Kairo) Mbikëqyrës në Hamadan Konferenca e dijetarëve dhe procedurave
965–1039	Abu ‘Ali al-Haytham (Alhazen) Matematikant (Astro) Fizikant Shkencëtar mjekësor Oftalmolog	<i>Kitab al-Makir</i> (Optics) syzet e para (lathe) Metoda shkencore Matja e përmbytyjeve në Nil

PERIUDHA	SHKENCËTARI	SHËNIME
		Mbikëqyrës (Observator) në Sevilje (Falah) Pasqyra sferike dhe parabolike; Këndet e thyerjes dhe shpejtësia Parimi i kohës më të pakët Bashkëkohësit: Nusariri Khusro (Ditari); al-Bakri (Fjalori i Gjeografisë)
937–1051	Abu Rayhan al-Bayruni Kontributet në Matematikë; Astrofizikë; Gjeografi / Gjeodezi Histori dhe Antropologji	Komente mbi Aristotelin Kronologjia e kombeve të lashta Kanuni i al-Masudit Astrolabes (përdoret në lundrim) Mocionet e tokës Shpërndarja dhe graviteti i planetit Orbitat eliptike Bashkëkohësit: al-Khazini (Fizika): shtysë, pririje, vrull
? –1007	Abu al-Qasim al-Majriti (Madrid, Cordoba) Matematikë, Kimi, dhe Astronomi	Letrat e al-Ikhwan Mbikëqyrës në Toledo (Zarqali)
1058–1111	Abu Hamid M; Al-Ghazali (Algazel) Filozof Shkencëtar religjioz	Ringjallja e shkencave religjioze Bashkëkohësit: Mansuri /Nuri (spitalet) Al-Idrisi (Gjeografia: globi, dhe botanika)
Shek. XII	Rahman al-Khazini (Greku)	Shkenca kundër diturisë Mekanika dhe Hidrostatika Qendrat e gravitetit dhe ekuilibrit të çështjes dhe ekuilibrit të mençurisë

Standardet: peshat

PERIUDHA	SHKENCËTARI	SHËNIME
1040–1130	Abu al-Fath ‘Umar KhayyamI (Omar Khayyam) Matematikan Shkencëtar Poet	Algjebra Strofata (Rubairat), përkthyer në anglisht nga Fitzgerald
1126–1198	Abu al-Wahid M. ibn Rushd (Averroes of Córdoba) Mjekësi Ligji Fetar Studime krahasuese	Aristoteliane e pastër (38 komentim)
1201–1274	Nasir al-Din al-Tusi Matematikë Astronomi Filozofi	Gjenial universal shkencor Çifti Tusi Bibliotekat e ruajtura nga Halagu (Mbikëqyr në Maragha) Modele të reja planetare
1236–1311	Qutb al-Din al-Shirazi Mjekësia (optika) Matematikë (Gjeometri) Astronomi / Gjeografi Filozofi	Komentimet mbi Kanunin e Ibn Sinas Punimet enciklopedike mbi Astrofizikën
1332–1406	Abd al-Rahman ibn Khaldun Filozofia dhe Shkenca e Historisë (Historiografi) Psikologji Babai i shkencave shoqërore	<i>Kitab al-Ibar</i> Histori e Afrikës Veriore <i>Al-Muqaddimah</i> Ngritja dhe rënia e kulturës Bashkëkohësit: Kashani <i>Qazizadah</i> (trigonometri: Vlera e pi-së) Mbikëqyrës në Samarqand Busti, Maridini

PERIUDHA	SHKENCËTARI	SHËNIME
1546-1621	Bahá'uddIn al-'Amill Matematikë, Kimi Arkitekturë Shkencat fetare	Shaykh al-Islam Aplikimet e Matematikës dhe Gjeometrisë në Arkitekturë Fraksionet dhjetore Bashkëkohësit: Yazdi dhe Isfahani



6

Kontributet e mjekëve muslimanë dhe të studiuesve të tjerë: 700 – 1600

M. Basheer Ahmed

HYRJE

Para pranimit të Islamit, shoqëria arabe nuk ishte civilizuar, ishte injorante, barbare dhe tregoi pak interes për çështjet intelektuale. Kurani iu zbulua Profetit Muhamed gjatë viteve 612-632, si një libër udhëzimi, dhe kishte një ndikim të thellë në shoqërinë arabe. Shpallja e parë e Kuranit e frymëzoi Profetin e Islamit për të fituar njohuri dhe theksoi rëndësinë e të mësuarit në jetën njerëzore. Kurani i kërkon vazhdimisht njerëzimit të kuptojë forcat e natyrës për të mirën e qenieve njerëzore dhe rritjen intelektuale të tyre.

Kjo i ka sjellë njerëzimit interes në të menduarit shkencor.

"Shpallni! Zoti yt është më bujari. Ai që na mësoi përdorimin e lapsit. I mësoi njeriut atë që ai nuk e dinte". (96: 3-5)

Kurani e bën të qartë se gjithçka që ndodhet në qiej dhe në tokë, është bërë për t'iu nënshtruar ndaj qenieve njerëzore, mëkëmbësit e Allahut. Allahu i ka pajisur qeniet njerëzore me aftësinë për të përdorur intelektin e tyre për të reflektuar mbi gjërat dhe për të shprehur idetë e tyre në të folur dhe në shkrim (55:1-4).¹¹⁷ Muslimanët inkurajohen nga urdhërimet e Kuranit dhe thënie të profetike për të kërkuar dituri dhe për të studiuar natyrën, për të parë shenjat e Krijuesit, çka frymëzon rritjen intelektuale njerëzore. Kjo ishte arsyeja kryesore përse muslimanët kontribuan në zhvillimin shkencor. Në një ajet tjetër, Kurani i nxit lexuesit të mendojnë, të hetojnë dhe të zbulojnë misteret e botës.

"A nuk e shohin ata, si u krijuan devetë?! Si u ngrit qielli lart? Si u vendosën malet dhe toka si u shpërnda?! Pra, vazhdoni të jepni këshillë, sepse ju jeni këshillues!" (88: 17-21)

Ajetet kuranore inkurajojnë njeriun që të reflektojë (mendojë) dhe të kuptojë natyrën me të cilën Zoti e krijoi.

"Në tokë ka gjurmë krah për krah, kopshte rrushi, fusha misri dhe palma të cilat rriten nga rrënjë të vetme ose ndryshe. Ato ujiten të gjitha me të njëjtin ujë, megjithatë ne i bëjmë disa prej tyre në shije të ndryshme, që t'i shijojnë të tjerët. Sigurisht, në këtë ka shenja për njerëzit që përdorin kuptimin e tyre të përbashkët". (13:4)

Ka qindra vargje të ngjashme në Kuran, që përshkruajnë misteret e universit dhe nxisin mendimin njerëzor drejt nënshtrimit dhe eksplorimit të ligjeve të natyrës. Kurani thekson nevojën për vëzhgimin e proceseve natyrore dhe reflektimin mbi atë që është vërejtur. Asnjë varg në Kuran nuk bie në kundërshtim me të dhënat shkencore. Kështu, teologjia, filozofia dhe shkenca

117 Abdullah Yusuf 'Ali, *The Holy Kuran – Përkthim me komentim* (Brentwood, MD: Amana Corf., 1989), fq. 1472, 55:1-4.

përfundimisht harmonizohen nga aftësia e Islamit për të pajtuar fenë me shkencën.¹¹⁸ Sipas thënieve të Profetit Muhamed: “Nuk ka sëmundje pa kurë”, pasi Allahu ka krijuar një kurë për të gjitha sëmundjet, përveç plakjes. Është e nevojshme që shkencëtarët të kërkojnë kurimin e sëmundjeve dhe të përparojnë në trajtimin mjekësor. Traditat e mëposhtme profetike nxjerrin në pah rëndësinë e kërkimit të njohurive:

Kërkimi i njohurive është i detyrueshëm për çdo musliman ose muslimane.

Boja e Dijetarëve është më e vlefshme se sa gjaku i martirëve.

Ai që adhuron dijen, adhuron Zotin.

Urtësia është qëllimi i të gjithë besimtarëve, fitojeni atë nga gjithsecili!

Kushdo që dëshiron të përfitojë nga kjo botë, le të fitojë njohuri!

Kushdo që dëshiron të përfitojë nga bota tjetër, le të fitojë njohuri!¹¹⁹

Më tej, Profeti Muhamed vuri në dukje se vetëm të diturit do të trashëgonin trashëgiminë e tij dhe do të ishin besimtarët e Allahut në tokë. Thuhet se ai (a.s.) i ka inkurajuar muslimanët të udhëtojnë në Kinë, nëse është e nevojshme, në kërkim të dijes. Muslimanët nuk duhet t'i konsiderojnë shkencat e kësaj bote si të dekurajuara ose të ndaluara. Profeti (a.s.) thotë: “Kushdo që shkon në kërkim të dijes, është në rrugën e Allahut, derisa të kthehet” dhe “Allahu ia lehtëson rrugën e Parajsës atij që udhëton për hir të diturisë”.¹²⁰ Natyrisht, kur Profeti (a.s.) theksoi udhëtimin në kërkim të dijes, ai nuk i referohej vetëm dijes së Kuranit dhe Sheriatit, i cili ishte i gatshëm në Mekë dhe në Medinë.

118 F. Lande, “Science in al-Andalus,” in *Science: The Islamic Legacy* (Washington, DC: Aramco, 1988).

119 S. H. H. Nadvi, *Medical Philosophy in Islam and the Contributions of Muslims in the Advancement of Medical Sciences* (Durban, South Africa: Academia Centre for Islamic, Near and Middle Eastern Studies, 1983).

120 M.A. Khan, *Origin and Development of Experimental Science* (Dhaka: BITT, 1997).

Prandaj, gjatë periudhës së hershme të Islamit, muslimanët kishin një kuptim më të mirë dhe më të thellë të Kuranit dhe udhëzimeve profetike. Ata shkuan në mbarë botën për të kërkuar dije dhe për të krijuar institucione të shkëlqyera të të mësuarit në të gjithë botën muslimane. Metodat e reja të eksperimentimit, vëzhgimit dhe matjes në të cilën bazohet shkenca moderne, janë të gjitha kontributet e atyre që ndoqën mësimet e vërteta të Islamit.¹²¹

Arabët paraislamë kishin pak njohuri për shkencat fizike dhe eksperimentale. Vetëm pas pushtimit të Egjiptit dhe disa territoreve të Perandorisë Bizantine, muslimanët erdhën nëpër disa institucione shkencore në Jundaishapura, Harran dhe Aleksandri. Atje, ata zbuluan veprat shkencore dhe filozofike të grekëve, të cilat ngjallën kuriozitetin e tyre dhe dëshirën për të fituar dije.¹²² Periudha midis shekujve VIII-XIII konsiderohet si Epoka e Artë në historinë islame, gjatë së cilës muslimanët vendosën Perandorinë më të fuqishme dhe prodhuan shkencëtarët dhe dijetarët më të shkëlqyer të asaj kohe. Dijetarët muslimanë si Ibn Sina, al-Khawarizmi, al-Razi, al-Zahrawi, al-Bayun, Ibn al-Haytham, al-Idrisi, al-Kindi, Ibn Khaldun dhe qindra shkencëtarë të tjerë muslimanë kanë bërë vërejtjet e tyre dhe hulumtimet origjinale si dhe kanë shtuar një thesar të gjerë të njohurive shkencore në matematikë, shkenca mjekësore, astronomi, gjeografi, ekonomi dhe filozofi. Kontributet e shkencëtarëve dhe studiuesve muslimanë tregojnë cilësinë më të lartë të zhvillimit shkencor gjatë asaj periudhe. Shkencëtarët muslimanë u shpërndanë në të gjithë territorin musliman, nga Bukhara (Uzbekistan) në lindje deri në Bagdad (Irak), Isfahan (Iran) dhe Cordoba (Andalusia, Spanjë) në Perëndim. Ata krijuan universitete dhe qendra mësimi që tërhoqën studentë nga e gjithë bota. Vetëm

121 M.R. Mirza & M.I. Siddiqi (eds.), *Muslim Contribution to Science* (Lahore, Pakistan: Kazi Publications, 1986).

122 M. Saud, *Islam and Evolution of Science* (Delhi: Adam Publishers, 1994).

Cordoba përmbante 17 universitete, 70 biblioteka publike dhe qindra mijëra libra për studentët.¹²³

Dijetarët muslimanë, nën udhëheqjen e Kuranit dhe Sunetit që nxitën eksplorimin shkencor të botës si një formë adhurimi, prodhuan vepra të shkëlqyera shkencore dhe të tjera që, përfundimisht, kishin një ndikim të thellë në mendimin perëndimor dhe në qytetërimin perëndimor. Kjo ishte gjatë kohës së epokave të errëta të Perëndimit, në të cilën i gjithë intelektualizmi i dogmës së Kishës shtypte përparimin shkencor. Kisha paraqiti lirinë e mendimit, madje një shkencëtar i madh si Galilei u ndëshkua për teorinë e tij, se toka rrotullohet rreth diellit. Por jo teori u përplas me dogmën e Kishës. Për njëmijë vjet, puna shkencore, mjekësore e akademike praktikisht u ndal në Europë. Pjesa më e madhe e punës së bërë nga grekët dhe disa studiues romakë mbetën në gjumë. Djegia e bibliotekës së madhe të Aleksandrisë, në 390 nga të krishterët fundamentalistë kishte rezultuar tashmë në humbjen e veprave të vlefshme.¹²⁴

Për fat të keq, Perëndimi ka shtypur dhe minimizuar kontributet e shkencëtarëve muslimanë. Shumica e librave dhe artikujve mbi historinë e mjekësisë dhe shkencave përshkruajnë kontributin e shkencëtarëve grekë. Zakonisht kjo pasohet nga përparimi shkencor që prej Rilindjes. Nxënësve u mësohet se shkencëtarët europianë të krishterë bënë të gjitha përparimet shkencore, pas kontributeve origjinale greke. Puna e shkencëtarëve muslimanë është rrallë e pranuar në botimet e mëdha të veprave mjekësore dhe shkencore në Perëndim. Historiani Morowitz e përshkroi këtë fenomen të fshehjes si "Vrima e Zezë e Historisë". Ai deklaroi:

"Ky është një mit që jep një pikëpamje të shtrembër, duke dhënë përshtypjen se Rilindja u ngrit si një feniks nga hiri që

123 T.J. Abercrombie, "When the Moors Ruled Spain," *National Geographic* (July 1988), fq. 86–119.

124 C.J.M. Whitty, *The Impact of Islamic Medicine on Post-Medieval England* (Hyderabad, India: Islamic Culture, 1999).

digjej për një mijëvjeçar të kohës klasike të Greqisë dhe Romës”.¹²⁵

Megjithatë, një numër historianësh të shquar dhe hetuesish shkencorë (si John Williams, EA Myers, Max Meyerhof, Philip K. Hitti, George Sarton, M. Ullman, EG Brown dhe Savage Smith) kanë pranuar plotësisht pjesën e luajtur nga shkencëtarët muslimanë mesjetarë, jo vetëm në ruajtjen e njohurive të Greqisë së Lashtë, Persisë dhe Indisë, por duke shtuar gjithashtu kontribute origjinale në pasurinë e dijes.¹²⁶ Bernard Lewis, më tej sqaron në librin e tij mbi Lindjen e Mesme, se zhvillimi shkencor islam nuk ishte i varur vetëm nga dija e lashtë greke:

“Arritja e shkencës islame mesjetare nuk është e kufizuar në ruajtjen e të mësuarit grek, as në përfshirjen në korpus të elementeve nga Lindja më e lashtë dhe më e largët. Kjo trashëgimi që shkencëtarët islamë mesjetarë i dhanë botës moderne, u pasurua me përpjekjet dhe kontributet e tyre. Shkenca greke, në përgjithësi, ka qenë e prirur të jetë spekulative dhe teorike. Shkenca mesjetare e Lindjes së Mesme ishte shumë më praktike edhe në fusha të tilla si mjekësia, kimia, astronomia dhe agronomia. Trashëgimia klasike u sqarua dhe u plotësua nga eksperimentet dhe vëzhgimet e Lindjes së Mesme mesjetare”.¹²⁷

125 H.J. Morowitz, “History’s Black Hole,” *Hospital Practice* (1992), fq. 25–31.

126 E.G. Brown, *Arabian Medicine* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1962); S.A.R. Hamdani, *Notable Muslims* (Karachi, Pakistan: Ferozsons Press, 1962); M. Ullman, *Islamic Medicine* (Karachi, Pakistan: Edinburgh Press, 1978). E. Savage-Smith, *Islamic Culture and Medical Arts* (Bethesda, MD: National Library of Medicine, 1994); G. Sarton, *Introduction to History of Science*, vëll. 1, (Washington, DC: Carnegie Institute; Baltimore, MD: William Wilkins, 1927; reprinted 1950); E.A. Myers, *Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam* (New York: Funga Publications, 1964), fq. 7–10, 66–77; fq. K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1964).

127 Bernard Lewis, *The Middle East* (New York: Scribner Publications, 1998).

Prodhimi, origjinaliteti dhe kreativiteti në shkencë e teknologji, në botën muslimane, vazhdoi deri në shekullin e XVI Gjatë kësaj periudhe, veprat shkencore e shkollore muslimane u përhapën gradualisht në Europë.¹²⁸ Sicilia dhe Spanja ishin qendrat kryesore të një përhapjeje të tillë. Nga Spanja, njohja e tyre depërtoi përtej Pyrenees, në Francën perëndimore dhe jug-perëndimore dhe në Sicili. Sundimtari i krishterë, Roger II, ishte i dobishëm në përhapjen e kontributeve dhe kulturës shkencore muslimane në të gjithë Italinë dhe nëpër Alpet, në qytete të ndryshme europiane, të cilat vetë u bënë qendra të mësimit arab.

Ky kapitull synon të kontribuojë në një kuptim më të saktë të historisë së mjekësisë dhe shkencave, duke u përqendruar në kontributet që shkencëtarët muslimanë bënë gjatë epokës muslimane "Epoka e Artë".

Brenda dy shekujve nga vdekja e Profetit Muhamed, muslimanët kishin pushtuar toka të reja dhe perandoria e tyre shtrihej nga India në Lindje, deri në Spanjë në Perëndim, përfshirë Arabinë, Sirinë, Egjiptin, Irakun, Afrikën Veriore, Iranin dhe Turqinë. Këto vende të izoluara tani u bënë pjesë e perandorisë muslimane. Si rezultat, muslimanët u njohën me gjuhë të ndryshme dhe përparime shkencore teknologjike nga qytetërime të ndryshme të botës. Dijetarët dhe biznesmenët muslimanë udhëtuan për në vende të tjera të largëta, si India dhe Kina, dhe sollën me vete njohuri. Përveç një bashkimi gjeografik të vendeve të Azisë, Afrikës dhe Europës, arabishtja u bë një gjuhë ndërkombëtare, që lehtësonte komunikimet nëpër kultura dhe rajone të ndryshme. Gjithashtu u bë gjuhë e shkencës dhe e teknologjisë.

Toleranca dhe inkurajimi i Islamit për mësimin laik e fetar krijoi klimën e nevojshme për shkëmbimin e lirë dhe përhapjen e ideve e njohurive. Bagdadi dhe Cordoba u bënë qendrat më të

128 S.H. Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study* (London: World of Islamic Festival Publishing, 1976).

mëdha të mësimit dhe mësimdhënies në botë. Të gjitha veprat shkencore në dispozicion për matematikën, filozofinë, mjekësinë dhe astronominë u përkthyen nga gjuhët e Greqisë, Romës, Indisë, Persisë dhe Sirisë në arabisht. Kalifët abasidë, të cilët u njohën për ndjekjen e njohurive dhe mbështetjen e akademikëve, krijuan *Bayt al-Hikmah* (Shtëpia e Mençurisë) dhe dërguan emisarë në pjesë të ndryshme të botës, përfshirë Perandorinë Bizantine, për të mbledhur dorëshkrime shkencore. Kalifi al-Ma'mun krijoi një shkollë përkthimi dhe caktoi drejtor të krisherin Hunayn ibn Ishaq, i cili ishte një përkthyes dhe shkencëtar i talentuar. Ky bëri përkthime të mëdha të të gjitha veprave të Aristotelit, Hipokratit dhe Galenit në arabisht. Bayt al-Hikmah pati një ndikim afatgjatë në matematikë, ekonomi, astronomi dhe filozofi, kimi e shkenca mjekësore. Ajo krijoi mendimtarë të famshëm muslimanë si al-Kindi dhe al-Farabi. Kalif el-Muhtadi (shek. XIX) mori në mbrojtje një tjetër dijetar, Thabit ibn Qurrah (një sabian), i cili përktheu dhe publikoi komente mbi veprat e shkencëtarëve dhe filozofëve të njohur grekë, si dhe botoi disa punime origjinale në matematikë, astronomi e filozofi. Sinani, biri i Thabit ibn Qurrah u bë drejtor i disa spitaleve (*bimaristans*) në Bagdad.

Përkrahja liberale e Kalifëve të Umayyad spanjollë për punën akademike gjithashtu luajti një rol të rëndësishëm në prodhimin e veprave origjinale shkencore. "Bota mbahet nga katër shtylla: dituria e të diturve, drejtësia e të madhit, lutjet e të drejtëve dhe guximi i trimave" ishte mbishkrimi që shpesh gjendej në hyrjen e universiteteve në Spanjë, gjatë epokës së muslimanëve.¹²⁹ Pjesëmarrja e dijetarëve jomuslimanë në ndërmarrjet shkencore të Spanjës tregon gjithashtu cilësinë e admirueshme të tolerancës dhe bashkëpunimit ndërfetar, të miratuar nga Kalifët Umayyad.

129 Abercrombie, "When the Moors Ruled Spain."

Duke komentuar rritjen e civilizimit islam dhe politikën e tolerancës ndaj njerëzve të të gjitha besimeve, John Esposito thekson:

“Gjeneza e qytetërimit islam ishte me të vërtetë një përpjekje bashkëpunuese, duke përfshirë mësimin dhe mençurinë e shumë kulturave dhe gjuhëve. Ashtu si në administratën qeveritare, të krishterët dhe hebrenjtë, të cilët kishin qenë boshti intelektual dhe burokratik i perandorive perse e bizantine, morën pjesë në këtë proces, ashtu si muslimanët. Kjo përpjekje eku-menike ishte e dukshme në mbretërimin e Kalifit al-Ma'mun. Qendra e përkthimit e Shtëpisë së Mençurisë drejtohej nga dijetari i njohur, Hunayn ibn Ishaq, një i krishterë Nestorian. Kjo periudhë e përkthimit u pasua nga kontributet origjinale të intelektualëve muslimanë dhe aktivitetet e tyre artistike. Muslimanët pushuan së qeni dishepuj dhe u bënë mjeshtër në procesin e prodhimit të civilizimit islam, të dominuar nga gjuha arabe dhe pikëpamja e Islamit për jetën.¹³⁰

Fatkeqësisht, ky aspekt i tolerancës islame nuk është i njohur në Perëndim sot. Përkthimet arabe të traktateve të rëndësishme nga qytetërimet greke, indiane dhe para-islame ruanin vepra të çmuara për mijëra vjet dhe penguan zhdukjen e tyre. Shumë përkthime, së bashku me komentet arabe, u përkthyen sërish në latinisht dhe u ripranuan në Europë. Këto përkthime dhe kontributet origjinale të shkencëtarëve e dijetarëve muslimanë u bënë themeli i shkencave moderne mjekësore dhe shkencave të tjera.¹³¹ Mjekët muslimanë krijuan shkolla mjekësore në Bagdad dhe Cordoba, ku studentët nga Lindja e Mesme dhe Europa erdhën për të studiuar. Shkollat mjekësore europiane të Montpellierit, Padovës dhe Pizës u bazuan në modelin e

130 J. Esposito, *Islam: The Straight Path* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1998).

131 Nadvi, *Medical Philosophy in Islam*.

shkollave mjekësore muslimane në Cordoba. Vepra enciklopedike mjekësore “Al-Qanun:” e Ibn Sinas (Kanuni i Avicenës) dhe librat për kirurgji nga Abu al-Qasim al-Zahrawi mbetën librat shkollorë të shkencave mjekësore nëpër Europë, deri në shekullin e XVI, kur punimet europiane erdhën për të zëvendësuar këto tekste.¹³²

Shkencëtarët grekë ishin të shkëlqyer në teorizimin dhe formulimin e hipotezave. Ata ishin vëzhgues të mëdhenj, por jo eksperimentalistë. Letërsia greke nuk tregoi ndonjë dokumentacion të eksperimenteve. Shkencëtarët muslimanë, për herë të parë në histori, prezantuan konceptin e regjistrimit të të dhënave, bazuar në vëzhgimin dhe eksperimentimin. Grekët kishin një besim të fortë, se mendimet e Aristotelit dhe Platonit ishin përfundimtare dhe se nuk kishte mundësi për gabime në pikëpamjet e tyre, megjithëse ato ishin vetëm teorizime dhe përpjekje për të shpjeguar fenomene të ndryshme, në të mirë të aftësive dhe njohurive të tyre spekulative.¹³³ Briffault shkroi:

“Shkenca i detyrohet shumë më shumë kulturës arabe, ia detyron ekzistencën e saj shkencëtarëve arabë, të cilët bënë zbulime befasuese dhe teori revolucionare. Grekët sistemohehin, përgjithësoheshin dhe teorizoheshin, por mënyrat e hetimit të pacientëve, akumulimi i njohurive pozitive, metodat minutë të shkencës, vëzhgimi i detajuar dhe i zgjatur, apo hetimi eksperimental u futën vetëm me arabët në botën europiane.”¹³⁴

Unë do të kthehem tani për të rikujtuar disa kontribute më specifike në mjekësi, kimikë, farmakologji, matematikë, astronomi, gjeografi, shkencë politike, sociologji, filozofi dhe teknologji.

132 Robert Briffault, *The Making of Humanity* (1938). shih, *Islamic Science in the Medieval Muslim World* (Pakistan: Khawarizmi Science Society website, November 2001).

133 Whitty, *The Impact of Islamic Medicine*.

134 Briffault, *The Making of Humanity*.

SHKENCAT MJEKËSORE

Progresi i madh shkencor dhe hulumtimet në mjekësi u bënë në mes të shekujve VIII-XI, gjatë periudhave Umayyad dhe Abbasid. Muslimanët u njohën me përshkrimet anatomike greke të cilat, pasi i hulumtuan, gjetën shumë gabime në punën e tyre. Për shembull, në kundërshtim me Galenin, i cili mendonte se kafa njerëzore përbëhej nga shtatë eshtra, dijetarët muslimanë mendonin se Muhamedi kishte gjetur se kishte kocka në vesh, të cilat lehtësonin dëgjimin.¹³⁵ Yuhanna ibn Massavaai zbuloi një majmun për të marrë më shumë informacion rreth trupit të njeriut. Al-Zahrawi theksoi se njohuria e anatomisë ishte e nevojshme për t'u bërë kirurg.

Nga shekulli i IX deri në shekullin e XII, u ndërtuan shumë spitale të mëdha, që u quajtën *bimaristan* (bimar - sëmurë, stan - një vend për të qëndruar). Ato ishin institucione të mirëorganizuara, të bazuara në parimet e dinjitetit njerëzor, nderit dhe higjienës. Ato u administruan mirë nga mjekë kompetentë, gjithashtu shërbyen si spitale të mësimdhënies dhe institucione kërkimore. Shumë mjekë muslimanë të njohur ishin të angazhuar në këto spitale. Një nga spitalet e hershme, "Muqtadi", u themelua në Bagdad, në vitin 916, nën drejtimin e një mjeku të famshëm, Al-Razi. Ky spital ka mbajtur disa mjekë në stafin e vet, duke përfshirë specialistë, kirurgët dhe kirurgët ortopedikë. Zhvillimi i këtyre spitaleve ishte një kontribut i jashtëzakonshëm i mjekëve muslimanë. Spitalet i shërbyen të gjithë qytetarëve, pa pagesë dhe pa marrë parasysh racën ose fenë. Kishte njësi të veçanta për pacientët meshkuj e femra, kishte reparte të veçanta për sëmundjet mjekësore, sëmundjet ngjitëse dhe pacientët e psikiatrisë. Mjekët dhe stafi infermior ishin licencuar

135 H.N. Wasti, *Muslim Contributions to Medicine* (Lahore, Pakistan: 1962).

për të siguruar cilësinë e kujdesit. Bibliotekat ishin gjithashtu të lidhura me spitalet, të cilat shpesh përdoreshin nga studentët dhe mësuesit. Është regjistruar se këto spitale ishin mobiluar si pallate. Ibn Jubayr, udhëtari i njohur arab, përshkroi kujdesin për pacientët në spitalin Muqtadi si më poshtë:

“Në këtë spital ekzistojnë rregullimet më të mira për sigurimin e ndihmës mjekësore. Pacientët trajtohen me shumë mirësjellje dhe simpati. Të gjithë pacientëve u jepet ushqimi dhe kujdesi pa pagesë. Për përmbushjen e kërkesave sanitare, uji i Tigris merret nëpërmjet tubave. Çdo të hënë dhe të enjte këshilltarët e shquar mjekësorë vizitojnë këtë spital dhe ndihmojnë stafin e rregullt në diagnostikimin e sëmundjeve të komplikuar dhe kronike dhe sugjerojnë trajtimin e tyre. Veç kësaj, ndihmësit e mjekut përgatisin ushqim dhe ilaçe për çdo pacient, nën drejtimin e mjekëve që e trajtojnë atë.”¹³⁶

Në qytete të mëdha si Bagdadi, të sëmurët mendorë u trajtuan në spitale të veçanta. Spitali i parë i njohur për të sëmurët mendorë, u ndërtua në shekullin e X, në Bagdad, dhe më vonë në Damask. Pacientët e sëmurë mendorë u trajtuan me dashamirësi e dinjitet, ku vuajtja e tyre u njoh si pjesë e sëmundjes. Kjo ishte periudha kur të sëmurët mendorë në Europë u konsideruan si “shtriga” dhe “të pushtuar” (të pushtuar nga djalli), madje disa prej tyre u dogjën të gjallë. Në të kundërt, pacientët me sëmundje mendore në spitalet e Bagdadit morën medikamente dhe shërbime mbështetëse. Në vitin 1793, Philippe Pinel prezantoi trajtimin human për të sëmurët mendorë në Francë, që u miratua diku tjetër në Europë, në një periudhë të mëvonshme.

Mjekët muslimanë filluan rregullimin e praktikës mjekësore, licencimin e mjekëve dhe farmakologëve. Rregulla të ngjashme

136 H.N. Wasti, “Hospitals are Owned by Arab Physicians in the Middle Ages,” in *Muslim Contributions to Science*, ed. M.R. Mirza & M.I. Siddiqi (Pakistan: Kazi Publications, 1986).

u vendosën më vonë në Sicili, kur Roger II, Mbreti i Sicilisë (1095-1154), kërkoi kalimin e një provimi, përpara se një mjek të praktikonte profesionin e mjekësisë. Kështu, kërkesa e licencimit filloi në Itali, pasuar nga Spanja dhe Franca. Nga shkollat mjekësore europiane në Montpellier dhe Salerno, kjo njohuri e gjerë mjekësore u shpërnda në të gjithë Europën. Farmakopeja (lista e ilaçeve) e Kolegjit të Mjekëve të Londrës (1618), një sistem klasik i sistematizimit të drogës, e njohu këtë borxh ndaj mjekëve muslimanë (dhe grekë), që përmban ilustrime të portreteve të disa prej këtyre dijetarëve të mëdhenj: Hipokratit; Galenit; Avicenas (Ibn Sina); dhe Mesuit (Ibn Zakarija bin Masaway).¹³⁷

Kirurgët muslimanë zhvilluan një numër teknikash kirurgjikale që ishin shumë të avancuara, veçanërisht në kirurgjinë e syrit. Ata përdorën gjerësisht kauterizimin në kirurgji dhe përshkruan një shumëllojshmëri të sëmundjeve që u trajtuan nga kauterizimi. Ibn Zuhr (shek. XII) përshkroi se si formohej një trakeotomi dhe al-Zahrawi (shek. X) shpiku shumë instrumente kirurgjikale, të tilla si ato për ekzaminimin e brendshëm të veshit të brendshëm, inspektimin e uretrës dhe një instrument për largimin e trupave të huaj nga fyti. Librat e tij mbi kirurgjinë përmbanin ilustrime të të gjitha instrumenteve kirurgjikale që ai po përdorte. Mjekët muslimanë gjithashtu përdorën substanca anestezike gjatë kryerjes së operacioneve. Ata ishin të parët që shkruan tekste mjekësore në një format që studentët e mjekësisë mund të përdornin në studimet e tyre. Këto libra u bazuan në veprat origjinale greke dhe në veprat e tjera ekzistuese, gjithashtu edhe në të dhëna të reja shkencore, të mbledhura nga vetë mjekët muslimanë. Veprat më të famshme shkencore janë prodhuar nga al-Razi (Rhazes, 932), al-Zahrawi (Albucasis, 1013) dhe Ibn Sina (Avicenna, 1092). Al-Razi ishte mjeku i parë

137 Whitty, *The Impact of Islamic Medicine*.

që përshkruante se si të dallohej fruthi dhe lija. Ai gjithashtu diskutoi trajtimin e sëmundjeve të ndryshme nga kufizimi dhe rregullimi i dietës. Pas disa shekujsh, ne po përfshijmë edhe një herë rregullimin dietik, si pjesa më e rëndësishme e trajtimit për një sërë sëmundjesh të rënda si diabeti, hipertensioni dhe sëmundjet e zemrës. Tekstet e al-Razit u përkthyen në latinisht dhe përdorshin në shkollat mjekësore europiane deri në shekullin e XVI. Punimet enciklopedike të Ibn Sinas dhe Qanun Fi al-Tib kanë vëzhguar të gjitha njohuritë mjekësore të disponueshme nga burimet e lashta dhe ato muslimane. Ai gjithashtu dokumentoi kontributet e tij origjinale, si zbulimin e natyrës ngjitëse të sëmundjes së Tuberkulozit, si dhe përhapjen e sëmundjeve nëpërmjet ujit dhe tokës. Librat e tij përmbanin një dokument autentik prej 760 barash që ishin në përdorim, ndërsa shkrimet e tij u përkthyen dhe përdorshin si libra në mjekësi për disa shekuj në Europë.

Al-Razi, së bashku me Ibn Sinan, përshkruan pjesët e ndryshme të syrit dhe vunë në dukje se lëvizja e syrit ishte shkaktuar nga kontraktimet e muskujve të syve dhe lëvizjet e bebëzës u shkaktuan nga kontraktimet dhe zgjerimet e irisit. Kirurgët muslimanë kryen gjithashtu operacione për heqjen e katarakteve. Kontributi më i rëndësishëm i Ibn al-Haytham (956-1038) ishte një shpjegim i saktë i perceptimit vizual. Ai ishte i pari që dëshmoi se rrezet u kaluan nga objektet drejt syve dhe jo anasjellas, ashtu siç ishte besimi mbizotërues i sjellë si postulat nga Euklidi dhe Ptolemeu. Ai gjithashtu përshkroi se si përshtypjet e objekteve të bëra në sy janë përcjellë përgjatë nervit optik në tru, duke kulmuar në formimin e imazheve vizuale.¹³⁸

Abu Al-Qasim al-Zahrabi lindi në Cordoba, në vitin 936, dhe konsiderohet kirurgu më i madh, teksti gjithëpërfshirës mjekësor

138 Wasti, *Muslim Contributions to Medicine*; A. Ali, *The Arab-Muslim Legacy to Ophthalmology* (Hyderabad, India: Islamic Culture, 1999).

i të cilit kombinon mësimet lindore dhe klasike. Ai formoi procedurat kirurgjikale europiane deri në Rilindje, shkroi libra të famshëm duke përfshirë “Al-Tasrif” në 30 vëllime, të cilat përmbanin punën e kirurgëve të mëparshëm dhe procedurat e tij kirurgjikale. Pjesa e fundit e librit, që përmbante vizatime me më shumë se 200 instrumente, përbënte veprën e parë të pavarur dhe të ilustruar në kirurgji. Librat e tij mbetën autoriteti kryesor në kirurgji për 500 vjet në Europë.¹³⁹

Mjekët muslimanë përshkruan anatominë e mushkërive dhe bronkeve, ndërveprimet mes enëve të gjakut të trupit të njeriut dhe ajrit në mushkëri. Ibn al-Nafis (1213-1288) ishte i pari që përshkruante dy sistemet e qarkullimit të gjakut, domethënë aortën dhe pulmonaren, tre shekuj para zbulimit të Harveyt. Ai gjithashtu përpunoi teorinë mbi funksionin e arterieve koronare në furnizimin e muskujve të zemrës.

KIMIA

Muslimanët e zhvilluan kiminë si një degë të veçantë të shkencës. Fjala “kimi” rrjedh nga fjala arabe *al-kimiyah*. Duhet të theksohet se shkencëtarët muslimanë që merren me kimi, shpesh quhen alkimistë. Nganjëherë *al-kimiyah* shoqërohet me një pseudo-shkencë që ka të bëjë me transformimin e metaleve bazë në ar. *Al* në arabisht do të thotë “trajta e shquar” dhe *kimiyah* do të thotë kimi; prandaj, fjala *al-kimiya* do të thotë “kimia” dhe nuk duhet të ngatërrohet me pseudo-shkencat.¹⁴⁰ Shkencëtarët më të dalluar muslimanë u kundërvunë me nocionin e rrejshëm, se metalet e zakonshme mund të ndryshoheshin në ar nga një proces kimik.

139 *Encyclopedia Britannica*, vëll. 1, Micropedia (1983), fq. 37.

140 *Muslim Contributions to Chemistry* (FSTC, 2003). www.muslimheritage.com

Shkencëtari musliman i shekullit të VIII nga Iraku, Jabbir ibn Hajjan (Geber), njihet si “ati i Kimisë”. Ai ishte shkencëtari i parë për të futur hetimin eksperimental (*tajribah*) në kimi, duke përsosur teknikat e kristalizimit, distilimit, lartësimit dhe avullimit, duke zhvilluar disa instrumente për të kryer këto teste. Ai gjithashtu zbuloi disa minerale dhe acide, të cilat i përgatiti për herë të parë. Jabir përshkroi tri lloje të ndryshme substancash: ato që avullojnë me nxehtësi, si kamfor dhe klorur amoni; metale të tilla si ari, argjendi dhe hekuri; komponimet (përbërjet) të cilat mund të konvertohen në pluhur. Ai shkroi mbi 2.000 punime gjatë punës së tij eksperimentale. Jabbir ibn Hayjan i këshilloi studentët e tij të mos pranonin asgjë si të vërtetë, derisa ta shqyrtonin atë vetë. “Detyra më e rëndësishme e al-kimistit është të bëjë punë praktike dhe të kryejë eksperimente. Pa aplikim praktik dhe eksperiment, asgjë nuk mund të arrihet”.¹⁴¹

David Tschnaz deklaroi se veprat e Jabir mbi alkiminë (kiminë) u përkthyen në latinisht dhe e bënë rrugën e tyre në Europë. Për shekuj me radhë, ato shërbenin si autoriteti përfundimtar për shkencëtarët europianë, duke përfshirë Arnold e Villanova (1240-1313), Roger Bacon (1214-1294) dhe Albert Magin (1193-1280). Në këtë proces, shumë nga kushtet themelore të kimisë dhe farmakologjisë, për shembull, shurup alkali, likeri dhe alkimia vetë (kimiyah) u futën në gjuhët europiane, një dëshmi për kontributin e gjerë të këtyre shkencëtarëve të hershëm arabë.¹⁴²

Al-Razi, një nga mjekët më të mëdhenj muslimanë të shekullit të IX, ishte gjithashtu një kimist i shkëlqyer, i cili vazhdoi punën e tij në fushën e kimisë gjatë ushtrimit të mjekësisë. Ai përsosi proceset e distilimit dhe lartësimit, gjithashtu prezantoi

141 Khan, *Experimental Science*.

142 David Tschnaz, “Jabir Ibn Hyyan and Arab Alchemists: Makers of Modern Chemistry”, www.islamonline.net/English/Science/200108/article

komponimet e merkurit për trajtimin e sëmundjeve të ndryshme. Ibn Sina, një tjetër shkencëtar i shkëlqyer, gjithashtu përdori metodat e Ibn Jabirit për eksperimentimin kimik dhe si bazë për përcaktimin e efikasitetit të prodhimeve të reja farmaceutike.

Orientalisti francez Gustave Le Bon, ia atribuon kiminë moderne europiane shkencëtarëve muslimanë:

“Duhet të mbahet mend se asnjëherë nuk u zbulua ndonjë shenjë, as e kimisë, as e ndonjë shkence tjetër thjesht rastësisht. Arabët kishin krijuar 1.000 vjet më parë laboratorët e tyre që i përdorën për të kryer eksperimente shkencore dhe për të botuar zbulimet e tyre, pa të cilat Lavoisier [i quajtur babai i kimisë] nuk do të kishte mundur të prodhonte asgjë në këtë fushë. Mund të thuhet pa frikë nga kontradiktat, se, për shkak të hulumtimeve dhe eksperimenteve nga shkencëtarët muslimanë, u krijua kimia moderne e cila solli rezultate të mëdha në formën e shpikjeve të mëdha shkencore”.¹⁴³

FARMAKOLOGJIA

Mjekët muslimanë dhanë kontributet më të rëndësishme edhe në farmakologji. Ata jo vetëm që zbuluan shumë barna bimore, por gjithashtu përsosën shumë nga teknikat e nxjerrjes kimike, duke përfshirë distilimin, sublimimin, filtrimin, koagulimin dhe kristalizimin, për shkak të ekspertizës së tyre në kimi. Al-Zahawi (936-1035), një kirurg i shquar, shumë i aftë në përdorimin e mjeteve të thjeshta dhe komplekse, njihej si kirurg farmacist. Shkencëtari musliman spanjoll i shekullit të XIII, al-Baytar, vizitoi Afrikën, Indinë dhe Europën dhe mblodhi mostrat e bimëve,

143 A. Zahur, *Muslim History 570–1950* (Gaithersburg, MD: ZMD Corf, 2000).

përmes studimeve në terren të gjerë. Ai klasifikoi bimët sipas rendit alfabetik, sipas karakteristikave të tyre dhe cilësive terapeutike. Ai gjithashtu regjistroi emrat e bimëve në gjuhët arabe, latine dhe berbere, duke përfshirë informacion rreth përgatitjes së medikamenteve dhe administrimit të tyre. Ai zbuloi dhe dokumentoi 200 bimë të reja që nuk ishin njohur më parë. Libri i tij i famshëm “Kitab al-Jami ‘FI al-Adwiyah al-Mufradah” (Përmbledhja e barnave dhe ushqimeve të thjeshta), u përkthye në latinisht dhe u përdor në formulimin e Farmakopesë së parë në Londër, të lëshuar nga Kolegji i Mjekëve gjatë sundimit të Mbretit James I.¹⁴⁴

Sipas Levey, muslimanët ishin organizatorë ekspertë të dijes dhe tekstet e tyre farmakologjike u organizuan me kujdes, në një mënyrë tepër të dobishme për farmacinë dhe mjekun.¹⁴⁵

MATEMATIKA

Muslimanët bënë zbulime të shumta në fushën e matematikës, të cilat i janë kaluar shkencës moderne, duke kontribuar në revolucionin teknologjik të Europës së hershme moderne. Një nga më të dalluarat e këtyre risive ishte koncepti i zeros. Al-Khawarizmi, një dijetar persian që jetoi në shekullin e IX, u caktua nga Kalifi si shkençtar në Beth al-Hikmah të Bagdadit. Ai zhvilloi konceptin e algoritmeve, një metodë e llogaritjes që mban emrin e shpikësit të tij, në versionin anglisht. Puna e tij në algjebër ishte e jashtëzakonshme,

144 Lande, “Science in al-Andalus;” A. Z.Ashoor, “Muslim Medieval Scholars and their Work,” *The Islamic World Medical Journal* (1984). H.R. Khan, “Contribution of Muslims to Medicine and Science up to the Middle of 13th Century,” *Journal of Islamic Medical Association*, 14 (1982), fq. 111—114.

145 M. Levey, *Early Arabic Pharmacology* (Leiden, The Netherlands: E.J. Brill, 1973), fq. 68-70.

sepse ai dha zgjidhje analitike për ekuacionet lineare dhe kuadratoke, të cilat i dhanë atij statusin “Ati i Algjebrës”. Fjala “*algjebër*” rrjedh nga libri i tij i famshëm, “Al-Jabr al-Muqabalah” (Përmbledhja e Llogaritjes me Kompletimin dhe Balancimin). Libri përmbante aspektet më të rëndësishme të punës së al-Khawarizmit dhe, në përgjithësi, konsiderohet i pari që është shkruar në këtë temë. Al-Khawarizmi gjithashtu mësoi konceptin e zeros nga India dhe e transmetoi përmes veprave të tij në Europë. Indianët kishin lënë një vend bosh për një zero dhe shtimi i al-Khawarizmit ishte për t’i dhënë një simbol: “0”. Edhe fjala angleze “zero” rrjedh nga emri arab për këtë simbol “*sifr*”. Leonardo Da Vinci studioi sistemin numerik arab dhe e paraqiti atë në Europë.¹⁴⁶

Abu al-Wafa al-Buzjan (940-997) zhvilloi trigonometrinë. Ai ishte personi i parë që tregonte përgjithësinë e teoremës *sinë*, në lidhje me trekëndëshat sferikë.¹⁴⁷ Al-Tusi, një tjetër shkencëtar musliman i shekullit XIII, zhvilloi trigonometrinë sferike, duke përfshirë 6 formula themelore për zgjidhjen e trekëndëshave sferikë, trekëndëshat e drejtë.

ASTRONOMIA

Një astronom musliman i shekullit të X, al-Batani, dha disa kontribute origjinale në studimin e astronomisë. Ai e përcaktoi vitin diellor me 365 ditë, 4 orë dhe 46 minuta. Gjithashtu propozoi një teori të re dhe të zgjuar për të përcaktuar shikueshmërinë e hënës së re. Astronomët europianë përdorën vëzhgimet e tij të eklipseve diellore, në vitin 1749, për të përcaktuar nxitimin e lëvizjes së hënës.

¹⁴⁶ Saud, *Islam and Evolution of Science*.

¹⁴⁷ G. Sarton, G., *Introduction to History of Science*, vëll. 2 (Washington, DC: Carnegie Institute; Baltimore, MD : William & Wilkins, 1931; reprinted 1950).

Muslimanët shpikën busullën dhe al-Fargani (860) e vlerësoi perimetrin e tokës të jetë 24.000 milje. Muslimanët ishin të parët që përdorën lavjerrësin, ndërtuan vëzhguesit (observatorët), kataloguan hartat e yjeve të dukshëm dhe korrigjuan tabelat e diellit dhe të hënës. Ata gjithashtu shkruan për pikat e diellit, eklipset dhe kometat. Shkencëtarët muslimanë bënë një dallim mes Astronomisë dhe Astrologjisë dhe e konsideronin Astrologjinë si një pseudoshkencë. Astronomi musliman i shekullit të XIII, al-Tusi, fitoi famë duke prodhuar tabelën astronomike, të quajtur al-Zij Ilkhani, që u bë tabela më popullore mes astronomëve. Ai vuri në dukje disa të meta serioze në Astronominë e Ptolemeut dhe parashikoi pakënaqësinë e mëvonshme me sistemin, që kulmoi me reformat e Kopernikut. Në shekullin e X, muslimanët ndërtuan në Bagdad Observatorin e famshëm “Samarqand”, në shekullin e XIII, kur unë punoja në matjet e lëvizjeve planetare. Ibn Shaitar i Damaskut (shekulli i XIV) vazhdoi punën për lëvizjet planetare, duke përdorur një kombinim të lëvizjeve të përsëritura të qarkullimit të gjakut. Astronomi i famshëm europian, Koperniku, ishte i njohur me punën e Ibn Shaitarit dhe përdori teoritë e tij për të sugjeruar një sistem hektocenterik të lëvizjeve të planetit, në krahasim me sistemin gjeocenterik të Ptolemeut.¹⁴⁸

GJEOGRAFIA

Al-Masudi, një gjeograf dhe historian musliman i shekullit të X, udhëtoi për në Bagdad, Indi, Kinë dhe disa vende të tjera të botës. Ai përshkroi përvojat e tij, njerëzit, klimat, gjeografinë dhe historinë e vendeve të ndryshme që vizitoi. Ai i dokumentonte ngjarjet historike kronologjikisht dhe shkroi 34 libra që mbulonin një

148 H. Sayeed, *Muslim Scholars* (Pakistan: National Science Council, Internet Edition 2000).

larmi të këtyre lëndëve. Al-Bayruni, një tjetër dijetar i madh musliman i shekullit të XI nga Uzbekistani, ishte i famshëm për udhëtimet e tij në botë, të cilat ai gjithashtu i regjistroi në një tregim grafik të historisë dhe shoqërive të njerëzve që hasi. Ai përktheu shumë libra nga gjuha indiane, nga sanskritishtja në arabisht, duke prezantuar kështu veprën e dijetarëve indianë të dijetarët muslimanë. Al-Idrisi, një gjeograf musliman i shekullit të XII nga Spanja jugore, studioi në Cordoba dhe udhëtoi gjerësisht në Spanjë, Afrikën Veriore, Anadoll dhe Europë. Ai u vendos në Sicili dhe shkroi një nga librat më të mëdhenj të gjeografisë përshkruese: “Kitab Nuzhat al-Mushtaq Fi ikhtraq al-Afaq” (Kënaqësitë e udhëtimit të njeriut të etur për të kapërcyer rajonet e botës). Al-Idrisi përshkroi njerëzit dhe zakonet, distancën midis qyteteve të mëdha, produkteve dhe klimës së të gjithë botës së njohur. Ai përgatiti një fushë argjendi, në të cilën u përshkrua një hartë e botës. Ai gjithashtu shkroi gjerësisht mbi bimët medicinale.¹⁴⁹

SHKENCAT POLITIKE

Edhe pse pak dihet për këtë aspekt në Perëndim, dijetarët muslimanë kanë kontribuar në zhvillimin e shkencës politike dhe kanë përcaktuar rolin e politikës në Islam, ku nuk ka ndarje të Shtetit dhe të Kishës. Al-Mawardi ishte një shkencëtar politik i shekullit të XI dhe ishte një jurist i madh, sociolog dhe ekspert në këtë temë. Ai diskutoi parimet e shkencave politike me referenca të veçanta për funksionet e Kalifi, Kryeministrit, ministrave të tjerë dhe marrëdhëniet midis elementeve të ndryshme të publikut dhe qeverisë. Ai vendosi parime të qarta për zgjedhjen

149 *Encyclopedia Britannica*, 1983, II. Macropedia, vëll. 9 (1983), fq. 198–199.

e kalifëve dhe kritikoi praktikën e vendosur, duke pohuar se Sheriati (Ligji Islam) në vetvete ishte një oborr i pamjaftueshëm për drejtësinë. Kontributi i tij më i madh ishte futja e drejtësisë politike në Sheriat.¹⁵⁰

SOCIOLOGJIA

Ibn Khaldun, një sociolog musliman i shekullit të XIII, shkroi *"Muqad-dimah"* [Hyrje], vëllimin e parë të historisë botërore, e cila i dha atij një vend të veçantë midis historianëve, sociologëve dhe filozofëve. Ai i dokumentonte faktorët psikologjikë, ekonomikë, mjedisorë e socialë që kontribuan në avancimin e qytetërimit njerëzor. Ai supozoi teorinë e ndryshimeve ciklike në qytetërimin njerëzor, të shkaktuar nga ndryshimet dinamike të faktorëve socialë, ekonomikë, politikë dhe gjeografikë. Shkrimet e tij mbi zhvillimin e historisë në tërësinë e saj krijuan një disiplinë të re, atë të Shkencës Shoqërore. Si historiograf dhe filozof i shkencës së historisë, nuk ka pasur asnjë të barabartë me të deri më tani, në asnjë epokë apo vend.¹⁵¹

FILOZOFIA

Filozofët muslimanë admironin punën e filozofëve grekë, Platoni dhe Aristoteli, shkruanin komente mbi veprat e tyre dhe dhanë kontribute origjinale. Al-Kindi (shekulli i IX) ishte një nga filozofët e hershëm muslimanë i cili u dallua si "filozofi i arabëve".

150 S. A. Ahsani, "Al-Mawardi's Political Paradigm: Principles of Islamic Political System" (n.d.)

151 *Encyclopedia Britannica*, III. Macropedia, vëll. 9 (1983), fq. 147—149.

Ai shpjegoi se filozofia nuk binte në kundërshtim me fenë dhe mund t'i jepte një kuptim më të thellë fesë (Islamit). Al-Farabi, një filozof musliman andaluzian i shekullit të X, ndërtoi argumentet e tij mbi njohuritë abstrakte dhe themeloi një shkollë neoplatonike në filozofinë islame. Ai shkroi një libër mbi një qytet model, të ngjashëm me atë të Republikës së Platonit, megjithëse u konceptua brenda kornizës islame.

Ai gjithashtu bëri studimin e logjikës më të lehtë, duke e ndarë atë në dy kategori: *Takhayyul* (ide) dhe *Thubut* (provë). Filozofi dhe teologu musliman i shekullit të XI, al-Ghazali, ishte dekani i Universitetit Nizamiyyah në Bagdad. Ai portretizoi pafundësinë e arsyes për të kuptuar Absolutin, Infinitin dhe më tej vërtetonte se një kohë e pafundme lidhet me hapësirën e pafundme. Ai ishte në gjendje të krijonte një ekuilibër midis fesë dhe arsyes, duke identifikuar sferat e tyre përkatëse si të pafundme dhe respektivisht të fundme. Filozofi musliman spanjoll i shekullit të XII, Ibn Rushdi, u konsiderua si racionalisti më i madh i kohës së tij. Ai ishte një eksponent i harmonisë mes filozofisë dhe fesë, duke thënë: "Njeriu nuk është në kontroll të plotë të fatit të tij, as nuk është plotësisht i paracaktuar për të". Ai gjithashtu promovoi idenë se filozofia nuk binte në kundërshtim me Islamin dhe mbështeti racionalizmin, duke cituar ajetet e Kuranit. Filozofia e Ibn Rushdit ndikoi në filozofinë e të krishterit Shën Tomas Akuinas, në shekullin e XIII, i cili u vlerësua për ndërtimin e sistemit më të madh katolik të mendimit që është ofruar ndonjëherë. Ai sintetizoi filozofinë e Aristotelit, teorinë e Shën Agustinit dhe filozofinë e al-Ghazalit dhe Ibn Rushdit.

Në veprën e tij të famshme "Summa Theologica", Shën Tomaa Akuinas ndoqi "Ihya' 'Ulum al-Din" (Ringjallja e Shkencave të Fesë) të Al Ghazalit dhe krijoi një kuptim të marrëdhënies midis filozofisë dhe besimit. Kuptimi i tij i harmonisë midis fesë dhe shkencave natyrore rrjedh nga kultura e lartë e Spanjës islame dhe shkrimet filozofike të Ibn Rushdit. Një filozof tjetër musliman

spanjoll i shekullit të XIII, Ibn al-'Arab, përfshiu shumë doktrina mistike të fragmentuara dhe mono-sistematike në një sistem, duke dhënë një formulim të qartë teorik. Studimi i tij "Fusus al-Hikam", u konsiderua si një kryevepër e mendimit mistik në sufizëm. Një tjetër filozof i njohur musliman i shekullit të XIII, Rumi, është i mirënjohur për Perëndimin. Libri i tij i famshëm "Mathnawi", ofron zgjidhje për shumë probleme të ndërlikuara në metafizikën, fenë, etikën dhe misticizmin. Ai shpjegon aspekte të ndryshme të fshehura të sufizmit dhe marrëdhëniet e tyre me jetën e kësaj bote.¹⁵²

TEKNOLOGJIA

Kontributet muslimane në teknologji ishin njësoj të shkëlqyera. Kontributi historik ishte futja e letrës, njohuria për të cilën ishte marrë nga Kina. Muslimanët vendosën fabrika letre në Samarqand dhe më vonë në Bagdad e Siri.¹⁵³ Gjatë shekujve VIII-IX, këto mullinj u ndërtuan në të gjithë botën muslimane nga Spanja në Iran. Ndërsa fabrika e parë e letrës në Europë u krijua vonë, në fund të shekullit të XIII. Zëvendësimi i pergamenës dhe papirusit me letër kishte një ndikim të thellë në përhapjen dhe demokratizimin e arsimit, sepse u bë e mundur të shkruheshin libra dhe të ruheshin e shpërndaheshin më lehtë njohuritë. Në disa shkolla të Lindjes së Mesme, në shekullin e IX, letra ishte në dispozicion pa pagesë. Siria gjithashtu krijoi fabrika për prodhimin e qelqit, duke prodhuar qelqe dhe qeramikë me cilësi të lartë. Kjo teknikë e prodhimit të xhamit u transferua në Venecia, në shekullin e XII. Venecia ende prodhon qelqin më të mirë në botë.

¹⁵² Sayeed, *Muslim Scholars*.

¹⁵³ Salam, *Islam and Science*.

Muslimanët bënë përparime në industrinë e rrobave, mëndafshit, pambukut dhe lëkurës. Gjatë shekujve IX-X, qindra anije nga vendet muslimane u futën në portin e Kantonit, në Kinë. Tregtarët muslimanë krijuan një sistem letra-kredish, të ngjashme me çequet. Ata punuan me të gjitha llojet e metaleve, për shembull: ar, argjend, bronz, hekur dhe çelik. Muslimanët praktikonin bujqësinë në mënyrë shkencore dhe e dinin vlerën e plehrave.¹⁵⁴ Në shekullin e XII, bujqësia muslimane, ujitja dhe prodhimi i pajisjeve bujqësore ishin shumë më të avancuara sesa ato të Europës jomuslimane. Kjo teknologji e përparuar u transferua më vonë nga Spanja në Itali dhe në Europën Veriore.¹⁵⁵ Philip Hitti shkruan:

“Gjatë gjithë pjesës së parë të Mesjetës, asnjë popull tjetër nuk i dha kontribut të rëndësishëm progresit njerëzor, ashtu si arabët. Nga shekulli IX deri në shekullin e XII, kishte më shumë filozofi, mjekësi, histori, astronomi dhe vepra gjeografike të shkruara në arabisht, sesa në çdo gjuhë tjetër të botës”.¹⁵⁶

PËRFUNDIM

Ky kapitull ka theksuar kontributet e shkencëtarëve muslimanë për qytetërimin. Për fat të keq, këto kontribute u ulën gradualisht dhe ndaluan për shkak të humbjes së shpejtë të pushtetit politik dhe një mungese të theksuar frymëzimi për arsimin dhe arritjet teknologjike.

Kur Spanja jugore u pushtua nga Ferdinandi, në vitin 1490, qindra mijëra vëllime arabe të diskurseve shkencore u dogjën.

154 Herbert H. Rowen, *A History of Early Modern Europe 1500–1815* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1960).

155 Al-Hassan, Ahmady and Hill, Donald, *Islamic Technology – An Illustrated History* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988).

156 Hitti, *History of the Arabs*.

Qeveria spanjolle shkoi në gjasa të jashtëzakonshme për të ndaluar posedimin e ndonjë libri të shkruar në arabisht nga dijetarët muslimanë, përveç atyre që ishin përkthyer në latinisht. Në shekullin e XIII, ushtritë mongole dogjën libra të vlefshëm, të shkruar nga dijetarët muslimanë në Bagdad dhe në shekujt XII-XIII, kryqtarët shkatërruan shumë vepra shkencore muslimane në Siri.

Shumë jomuslimanë përkthyen veprat origjinale të dijetarëve muslimanë dhe latinizuan emrat muslimanë. Në vitet që pasuan, europianët nuk arritën të pranonin se studiuesit muslimanë kishin bërë punën origjinale në të cilën ishte bërë progresi shkencor aktual. Paragjykimi antimusliman ka luajtur gjithashtu një rol të rëndësishëm në humbjen e njohjes së shkencëtarëve muslimanë dhe të punës së tyre shkencore.

Megjithëse prodhimi i punës shkencore dhe njohurive nga dijetarët muslimanë u ndalua për shkak të faktorëve të përmendur më lart, përparimi shkencor që ata kishin gjeneruar, vazhdoi. Veprat kryesore shkencore të muslimanëve u përkthyen nga arabishtja në latinisht dhe të krishterët në Europë mësuan ilaçe, kimi, fizikë, matematikë dhe filozofi prej librave të shkruar nga dijetarët muslimanë. Shumë studentë europianë u diplomuan nga universitetet e famshme muslimane të Cordobas, Toledos, Bagdadit dhe Damaskut dhe u kthyen në Europë për të krijuar dhe mësuar në universitetet më të reja. Në shumë shkolla europiane gjuha arabe dhe latinishtja u bënë medium i mësimi. Në Europë u krijuan shkolla të reja mjekësore, të cilat mësonin të njëjtin program si ai i Spanjës muslimane dhe Bagdadit. Tekstet e shkruara nga dijetarët muslimanë u përkthyen në latinisht dhe mbetën një burim kryesor i të mësuarit, deri në shekullin XVI.

Arsyeja kryesore për rënien e arritjeve shkencore në botën muslimane ishte humbja graduale e interesit të muslimanëve në lëndët shkencore. U zhvilluan dy sisteme paralele të arsimit, përkatësisht Sheriati - shkenca e jurisprudencës islame dhe al-'Ulum

al-'Akliyyah - shkencat natyrore dhe teknologjia. Shumica e teo-
rive shkencore, si teoria e evolucionit, njiheshin si anti-fetare dhe
shumë muslimanë u larguan nga shkencat moderne. Rënia vazh-
doi për shkak të apatisë ndaj zbulimeve shkencore. Shkollat (*med-
resetë*) refuzuan të mësonin kurse më të avancuara të matema-
tikës, shkencës dhe filozofisë, duke u fokusuar në aspektet teolo-
gjike, shpirtërore dhe ritualiste të Islamit dhe Ligjit Islam (Sheria-
tit). Kishte një demoralizim të përgjithshëm në brezin e ri musli-
man për të fituar njohuri të reja dhe për të bërë kërkime shken-
core. Duke komentuar fanatizmin fetar, mendjen e ngushtë dhe
mungesën e tolerancës, Manzoor Alam thotë:

“Transferimi i shkencës dhe i teknologjisë nga sfera islame në
Europë u pasua nga një rënie e ndjeshme e fuqisë politike të Islamit
dhe rritja e fanatizmit në Islam mori një goditje vdekjeprurëse për
zhvillimin e shkencës. Ajo simbolizohet me shkatërrimin që i bënë
fanatikët në vitin 1580 Observatorit Astronomik të Stambollit, të
themeluar nga Taqiuddin në 1545. Rritja e numrit të klerikëve
dhe e fanatizmit e mbyste rritjen e shkencës në vendet që sundo-
heshin nga sundimtarët muslimanë si Moogul [Mugul], Perando-
ria në Indi, Perandoria Otomane në Turqi dhe Arabi dhe mbretëritë
më të vogla në Magrib. Barriera gjuhësore rishfaqet me forcë, pasi
shumica e hulumtimeve shkencore të shekullit të XVI u zhvilluan
në gjuhët spanjolle, gjermane, italiane, frënge dhe angleze. Pran-
daj gjuha e shkencës dhe e teknologjisë, edhe një herë, u bë e
paarritshme për muslimanët në mbarë botën dhe, rrjedhimisht,
vendet muslimane shkuan shpejt në rënie”.¹⁵⁷

Dikush mund të mendojë rreth formës së mundshme të bo-
tës sot, nëse shkencëtarët muslimanë do të kishin qenë në gjend-
je të vazhdonin kërkimet e tyre dhe punën shkencore.

Sot, muslimanët janë seriozisht të nënperfaqësuar në
shkencë. Më pak se një për qind e shkencëtarëve të botës janë

157 Manzoor S. Alam, “A Critical Appreciation of Arab Human Develop-
ment Report,” (punim I papublikuar, 2002).

muslimanë, ndërsa 25% e popullsisë së botës janë muslimanë. Muslimanët kanë zhvilluar një perceptim të rremë, se të gjitha njohuritë janë në Kuran. Muslimanët më konservatorë e dekurajojnë studimin e shkencës, duke e konsideruar atë si “perëndimore”. Shumë imamë konservatorë dekurajojnë pyetjet dhe risitë racionale. Megjithatë, për t’u bërë shkencëtar, është thelbësore që të kemi aftësinë për të menduar në mënyrë kritike dhe për të pasur një mendje kureshtare. Puna e një shkencëtari varet nga mendimi, zhvillimi i një hipoteze, eksperimentimi dhe regjistrimi i vëzhgimeve. Kështu, shkenca dhe teknologjia (‘Ilm al-Hikmah) janë transferuar nga Lindja në Perëndim. Shkenca nuk i përket një grupi të caktuar etnik apo fetar. Është një evolucion i pafund, që do të vazhdojë të ndodhë me kontributet e racave dhe grupeve të ndryshme, në kohë të ndryshme.

Pas 400 viteve të stagnimit, bashkësia muslimane tani po ringrihet dhe po kërkon identitetin e humbur. Ne po shqyrtojmë dhe mësojmë për kontributin e dijetarëve muslimanë në shkencë e qytetërim.

Ne po krenohemi me punën shkencore të shkencëtarëve muslimanë. Tani po pranojmë përgjegjësitë tona për të korrigjuar nocionin e gabuar, se qytetërimi modern dhe avancimi shkencor janë një krijim ekskluziv për një kulturë ose qytetërim të veçantë.

Gjenerata e re e të rinjve muslimanë shpresojmë të rrisë vetëperceptimin e përkatësisë në një komunitet musliman, që ka pasur një ndikim të rëndësishëm në qytetërimin botëror. Progresi në shkencë që po shohim sot, është si një ndërtesë për të cilën të gjitha kombet, si muslimanët dhe jomuslimanët, kanë dhënë kontributin e tyre. Ky është rezultat i bashkëpunimit, komunikimit dhe kalimit të pasurisë së informacionit për gjeneratat e ardhshme, nga grekët te muslimanët në Perëndim dhe, më në fund, në brezin e ri, nga Lindja dhe Perëndimi. Megjithëse ky artikull i shkurtër mbi kontributin e shkencëtarëve muslimanë

nuk mund të pasqyrojë plotësisht punën që ata kanë bërë, ai megjithatë do të shërbejë si një hyrje në ndjekjet dhe arritjet e tyre shkencore. Megjithatë, vetëm glorifikimi i së kaluarës nuk mjafton, sepse ne duhet vazhdimisht të inkurajojmë rininë muslimane për t'u bërë hulumtues dinamikë dhe për të ndjekur shtegun e dijetarëve të mëdhenj muslimanë, për të përfituar kudo njerëzimi prej tyre.



7

Realizimi i një sistemi ekonomik islam në një ekonomi moderne

Mohammed Sharif

ABSTRAKT

Ky studim shqyrton mundësinë e një sistemi ekonomik islam në një ekonomi moderne. Sistemi ekonomik bashkëkohor është i sofistikuar dhe shumë kompleks. Islami krijoi themelet e sistemit të tij ekonomik në shekullin e VII dhe parimet e tij konsiderohen të drejtpërdrejta dhe të thjeshta. Kështu, lind pyetja: Si mundet një sistem i tillë i drejtpërdrejtë dhe i thjeshtë të trajtojë problemet e ndërlikuara të një ekonomie moderne?! Kjo është pikërisht ajo që unë synoj të përgjigjem këtu, duke përdorur problemet e varfërisë dhe pabarazisë si ilustrim.

Në vend që të flas për problemet në botë, megjithatë, unë do t'i diskutoj ato në kontekstin e SHBA-së, thjesht sepse ky vend është më i pasuri, teknologjikisht më i avancuar dhe ka të gjitha

mjetet në dispozicion për të eliminuar të paktën dëmtimin e varfërisë nga ekonomia e saj, megjithëse kronikisht vuan nga kjo. Unë, së pari, do të tregoj natyrën e problemeve në lidhje me varfërinë, urinë, mungesën e strehimit, mungesën e kujdesit mjekësor dhe pabarazinë në shpërndarjen e të ardhurave dhe pasurisë, në kundërshtim të thellë me pasurinë e vendit. Pra, do të demonstroj se si zbatimi i parimeve islame mundet, brenda një kohe shumë të shkurtër, t'i zgjidhë këto probleme, pa e ngushtuar aspak prosperitetin e shoqërisë.

Ky përfundim, megjithatë, nuk duhet të keqkuptohet se Islami nuk mund të merret me problemet e vendeve në zhvillim. Gjatë ditëve të hershme të Islamit, parimet islame vepruan për mrekulli për të zgjidhur këto dhe probleme të tjera me më pak burime.

HYRJE

Tema e këtij libri është kontributi musliman në qytetërim. Kontributi në progresin ekonomik, i bërë nga sistemi ekonomik islam, është një kandidat i rëndësishëm logjik për diskutim këtu, sepse prosperiteti ekonomik është një nga parakushtet për arritjen e zhvillimit shkencor. Megjithatë, duke pasur parasysh kufizimet në hapësirë, unë do të kufizohem në një aspekt të rëndësishëm të këtyre kontributeve: në drejtësinë ekonomike dhe zhvillimin njerëzor. Shpresoj që ky prezantim i kufizuar do të ndihmojë në sqarimin e përmbajtjes së mesazhit tim për lexuesit dhe kështu, do të ofrojë një vlerësim të sistemit ekonomik islam në përgjithësi.

Megjithatë, para se të futem në këtë temë, duhet të përshkruaj parimin themelor të sistemit të përgjithshëm islam, sepse Islami nuk është thjesht një fe, por një mënyrë e plotë e jetës dhe sistemi i tij ekonomik është vetëm një pjesë integrale e të gjithave.

Prandaj, ky diskutim është i ndarë në tri faza. *Së pari*, do të përshkruaj parimin themelor islam të krijimit dhe administrimit të një sistemi - social, ekonomik apo politik - dhe ta krahasoj atë me parimet themelore të sistemeve bashkëkohore. *Së dyti*, do të merrem me konceptin e përparimit ekonomik, duke dalluar midis rritjes dhe zhvillimit dhe duke treguar rolin e tyre në drejtësinë dhe zhvillimin njerëzor.

Karakteristikat themelore të një sistemi ekonomik islam, më pas, do të renditen dhe implikimet e tyre do të shqyrtohen. *Së treti*, do të flas për problemet e varfërisë dhe pabarazisë në Shtetet e Bashkuara të Amerikës. Përfundimisht, do të tregoj se sa lehtë mund të zgjidhen këto probleme me zbatimin e parimeve islame, pa pasur ndonjë ndikim negativ në përparimin ekonomik.

PARIMI THEMELOR I SISTEMIT ISLAM

Parakushtet për funksionimin e çdo sistemi dhe, më shumë, për të kontribuar në civilizim janë stabiliteti shoqëror e politik dhe prosperiteti ekonomik. Ka dy mënyra alternative për të arritur këto parakushte: imponimi i pjesëmarrjes me shtrëngim, ose nxitja e pjesëmarrjes vullnetare, duke fituar zemrat dhe mendjet e njerëzve.

Krijimi i një sistemi ligjor të përpunuar e kompleks dhe përdorimi i taktikave të forta për zbatimin e tij, së bashku me një dënim të ashpër për mospërputhje, është mënyra sistematike e detyrimit të pjesëmarrjes. Në këtë kategori, kapitalizmi dhe komunizmi (socializmi) janë dy sistemet dominante në botën bashkëkohore të ideve dhe praktikave. Sistemi Islam ofron një alternativë që funksionon dhe përparon me pjesëmarrjen e përkushtuar vullnetare të anëtarëve të shoqërisë.

Dallimi themelor midis këtyre dy sistemeve është filozofia e tyre, se si duhet të shihet dhe trajtohet jeta njerëzore. Si kapitalizmi, ashtu edhe komunizmi, e konsiderojnë jetën njerëzore të përbërë vetëm nga një trup dhe një mendje. Shpirti tërhiqet tërësisht nga sistemi, duke lënë, me sa duket, vetëm jetën individuale të popullit, ose ekzistenca dhe roli i tij bëhen tërësisht të panjohura. Meqenëse shpirti nuk ka vlerë në shoqëri, ekonomi e politikë, njerëzit në përgjithësi gjejnë shumë pak përdorim të tij në jetën e tyre individuale. Anëtarët e kësaj shoqërie, pra, janë të angazhuar drejt arritjes së vetëm zotërimeve materiale dhe fuqisë dhe kënaqësisë së tyre, duke pasur pak ose aspak udhëzime morale dhe pa marrë parasysh nevojat e shpirtit. Në mungesë të ndonjë sendi ideal më të lartë se pasuria materiale dhe fuqia, parimi darvinian i mbijetesës së më të fortit, bëhet parimi i vetëm udhëzues për individët në ndjekjen e tyre konkurruese për suksesin material në jetë. Në këto rrethana, shkeljet e të dobëtëve nga fërkimet dhe tensionet e forta dhe ato shoqëruese janë rezultate logjike. Kështu, këto shoqëri materialiste nuk gjejnë asnjë mundësi tjetër, veçse të krijojnë një sistem të përpunuar ligjor me dënim të rreptë për shkeljen e tij dhe varen vetëm nga ky sistem ligjor, për të ruajtur stabilitetin dhe për të siguruar prosperitet. Në mungesë të ndonjë kodi moral të sjelljes që kërkohet për ngritjen e shpirtit (zhvillimin shpirtëror), individët përgjithësisht respektojnë ligjin vetëm kur kanë frikë se mos kapen. Përndryshe, thyerja e ligjit për fitimin e pasurisë materiale dhe fuqisë është një dukuri e zakonshme nën këto sisteme.

Nuk është çudi që, edhe pse këto shoqëri arrijnë përparim të jashtëzakonshëm material, megjithatë ato përballen me probleme të jashtëzakonshme sociale. Kjo ilustron me shkallën e lartë të rritjes ekonomike, e arritur nga pronësia dhe kontrolli i shtetit në një sistem komunist, ose nga shpërndarja e shumicës së burimeve të një grupi i vogël njerëzish në një sistem kapitalist, për të gjeneruar motorin e rritjes me kosto të mëdha për shoqërinë.

Shoqëria është e detyruar të paguajë në formën e humbjes së lirisë individuale në një sistem komunist, krijimin e pabarazisë ekstreme në të dy sistemet dhe gjenerimin e varfërisë kronike në një sistem kapitalist. Ndërsa konkurrenca e ashpër për progresin e pangopur të materialit çon në konflikte intensive të interesave, pabarazia dhe varfëria e krijuar krijojnë pakënaqësinë që rrjedh nga ndërgjegjësimi i privimit relativ dhe absolut. Rezultati logjik përsëri është një shumëllojshmëri problemesh të vështira për t'u trajtuar nga shoqëria. Shoqëria përgjigjet kështu, duke miratuar më shumë ligje, duke e komplikuar më tej sistemin dhe duke bërë ndëshkime më të ashpra për mospërputhjen.

Se sa i ashpër dhe i rreptë është bërë sistemi juridik për të ruajtur stabilitetin e sistemit social-politiko-ekonomik në një situatë të tillë, mund të ilustruhet me shtrirjen e burgosjes në Shtetet e Bashkuara. Në fillim të shekullit XXI, rreth shtatë milionë njerëz janë aktualisht në burg, me ndalim dhe me kusht; që nënkupton rreth 3 për qind të popullsisë së përgjithshme. Megjithatë, pavarësisht kësaj metode dënimi, nuk mund të thuhet se ka krim të reduktuar në një masë të konsiderueshme, megjithëse dënimi e mban funksionimin e sistemit. Kushton 70 miliardë dollarë në vit për të mbajtur rreth dy milion individë pas hekurave, në normën prej 35.000 dollarë për të burgosur. Vini re, se kjo është vetëm një pjesë e kostos totale të drejtimit të sistemit penal të drejtësisë.

Përkundrazi, Islami mban stabilitetin social e politik dhe arrin prosperitetin ekonomik, duke krijuar një sistem të barabartë dhe të drejtë, nëpërmjet pjesëmarrjes vullnetare të përkushtuar të anëtarëve të shoqërisë. Megjithatë, kjo nuk arrihet nga kërcënimet e ligjit, por duke trajnuar pjesëtarët individualë të shoqërisë dhe duke i ndihmuar ata të zhvillojnë karakterin më të mirë njerëzor. Në këtë drejtim, Islami e trajton jetën njerëzore ndryshe nga mendimi bashkëkohor perëndimor, të përbërë nga tre komponentë - trupi, mendja dhe shpirti. Të gjitha këtyre tri

aspekteve u është dhënë rëndësi e njëjtë në filozofinë dhe praktikën islame për zhvillimin e suksesshëm të një personaliteti, me cilësitë më të mira njerëzore dhe për funksionimin efikas të sistemit. Rëndësia e këtij zhvillimi të ekuilibruar të jetës njerëzore mund të kuptohet më mirë me faktin se pa shpirtin, trupi është një copë mishi e vdekur dhe mendja (e përfaqësuar nga funksionimi i trurit) është e dekompozuar në mënyrë të ngjashme dhe jofunksionale. Shpirti, megjithatë, nuk vdes. Kur një individ vdes, shpirti thjesht e lë trupin dhe ekziston si një shpirt, diku në universin e Zotit. Ndërsa trupi dhe mendja kanë të bëjnë me aspektet materiale të jetesës njerëzore, shpirti lidhet me anën shpirtërore të jetës njerëzore. Të dy komponentët materialë e shpirtërorë përbëjnë jetën e plotë të njeriut, prandaj, zhvillimi i ekuilibruar i të dy aspekteve të jetës është thelbësor për jetesën e suksesshme njerëzore.

Ky zhvillim i balancuar i personalitetit njerëzor luan një rol shumë të rëndësishëm në sistemin islam, për krijimin dhe ruajtjen e stabilitetit social-politik dhe arritjen e prosperitetit ekonomik, në thelb, duke hedhur themelet e qytetërimit islam. Islami kërkon që ithtarët e tij të besojnë se jeta në këtë tokë është e përkohshme, se jeta e vërtetë fillon pas vdekjes dhe është e pafundme, që veprat e individit në këtë jetë do të përcaktojnë cilësinë e jetës së tij në botën tjetër, që ka një Ditë të Gjykimit pas vdekjes, kur shpërblimet për veprat e mira dhe ndëshkimi për veprat e liga do të shpërndahen nga Zoti. Më e rëndësishmja, individët janë përgjegjës ndaj Zotit për veprat e tyre, Zoti po mban një regjistër të plotë dhe të përsosur për gjithçka që mendojmë, themi dhe bëjmë. Ky rekord do të prodhohet para nesh në kohën e gjykimit (mendon si një kamer mbikëqyrjeje, edhe pse shumë më e mirë se e jona). Ky aspekt i besimit islam pothuajse tërësisht heq nevojën për monitorimin ligjor për anëtarët e shoqërisë që nuk janë vetëm pjesëmarrës vullnetarë të dedikuar, por ata gjithashtu vetëmonitorohen. Kështu, ndërsa

ngritja shpirtërore e jetës individuale njerëzore sjell vetëmonitorimin e sjelljes së individëve, pas kodit moral të sjelljes universale, zhvillimi fizik e mendor lehtëson përparimin material të papenguar, që çon në rritjen e qytetërimit.

Ka dy përfitime të rëndësishme që rrjedhin nga ky proces. Së pari, vetëmonitorimi eliminon, ose të paktën, zvogëlon nevojën për krijimin e një sistemi ligjor të përpunuar dhe kompleks, së bashku me sistemin shumë të shtrenjtë të monitorimit. Së dyti, ai motivon çdo anëtar të shoqërisë të marrë pjesë vullnetarisht në zhvillimin personal dhe në komunitet. Ndërsa i pari çliron sasi të mëdha të burimeve të shoqërisë, si njerëzore ashtu edhe materiale, për përdorim në aktivitetet zhvillimore, i dyti çon në zhvillimin ekonomik ose, në mënyrë më të përshtatshme, çon në zhvillimin njerëzor. Aspekti i fundit eliminon konfliktet shoqërore dhe tensionet e shkaktuara nga pakënaqësia që rrjedh nga pabarazia ekstreme dhe varfëria endemike në sistemet bashkëkohore. Kjo përsëri minimizon sasinë e burimeve të nevojshme për zgjidhjen e konflikteve dhe administrimin e drejtësisë në sistemet që nuk kanë ndonjë rol për aspektin shpirtëror të jetesës njerëzore. Burimet e ruajtura mund të përdoren për zhvillimin njerëzor.

REZULTATET E ZHVILLIMIT EKONOMIK

Ekonomistët kanë përdorur për një kohë të gjatë konceptet e “rritjes ekonomike” dhe “zhvillimit ekonomik” në mënyrë të ndërsjellë. Vetëm në fund të viteve 1960 filluan të dallonin mes tyre,¹⁵⁸ për fat të keq, vetëm për t’u kthyer në vitet 1980, duke theksuar rëndësinë e rritjes ekonomike për prosperitetin dhe zbatimin e politikës së rritjes në të gjithë botën. Mënyra e vetme

158 Dudley Seers, “The Meaning of Development,” *International Development Review* (1969), fq. 3–4.

e njohjes mbetet në formën e indeksit të zhvillimit njerëzor, të ndërtuar dhe botuar çdo vit nga Programi i Kombeve të Bashkuara për Zhvillim.¹⁵⁹ Megjithatë, Islami njohu rëndësinë e zhvillimit ekonomik për zhvillimin njerëzor, zbatoi politikën dhe arriti rezultate të jashtëzakonshme në shekullin e VII e.s..

Në këtë pikë, kuptimet e rritjes dhe zhvillimit duhet të shpjegohen. Rritja ekonomike i referohet rritjes së të ardhurave për çdo banor, shoqëruar me përmirësime në teknologji dhe ndryshime në strukturën e ekonomisë, nga prodhimi primar në prodhim teknologjik. Përkundrazi, zhvillimi ekonomik nënkupton krijimin e një mjedisi për realizimin e personalitetit njerëzor në potencialin maksimal të tij, për çdo individ në shoqëri. Kështu, zhvillimi ekonomik nënkupton dhënien e një mundësie anëtarëve të shoqërisë, për të realizuar zhvillimin e tyre njerëzor në potencialin e tyre të plotë. Në thelb, zhvillimi përfshin rritjen dhe shton një përmbajtje njerëzore në të. Rritja mat progresin ekonomik, si rritja e të ardhurave shoqërore (pasurisë), pa marrë parasysh se kush e shijon këtë pasuri. Nga ana tjetër, zhvillimi merr parasysh implikimet e rritjes së pasurisë për popullatën e përgjithshme, në lidhje me sigurinë e ushqimit, standardet ushqyese, kujdesin shëndetësor, jetëgjatësinë, arsimin etj.

Arritja e prosperitetit ekonomik nga mandati shtetëror nën komunizëm dhe shpërndarja e shumicës së burimeve në një klasë të biznesit të vogël nën kapitalizëm është një politikë e rritjes ekonomike. Kjo është një mënyrë e shpejtë për të arritur prosperitetin ekonomik dhe progresin teknologjik. Megjithatë, ajo zhvillohet me një kosto të madhe për njerëzimin në formën e varfërisë, urisë, kequshqyerjes, mungesës së strehimit, papunësisë, mungesës së kujdesit mjekësor, mungesës së arsimit etj. Pabarazia ekstreme e krijuar shkakton pakënaqësi dhe mungesë

159 UNDP (United Nations Development Program), *Human Development Report 1991*, (New York: Oxford University Press, 1991).

respekti për ligjin, duke rezultuar në burgosjen e një numri të madh njerëzish. Për më tepër, jo vetëm që është e kushtueshme për shoqërinë në produktivitetin e humbur, për shkak të pakënaqësisë së punëtorëve dhe rritjes së shpenzimeve në administrimin e ligjit, por e bën edhe sistemin të paqëndrueshëm. Për këtë arsye, kontributet nga sistemi në qytetërim ballafaqohen me kërcënimin e vazhdueshëm të humbjes. Shpërthimi i ish-BRSS-së ilustron pasojat e kësaj paqëndrueshmërie.

Politika islame e zhvillimit ekonomik e përvetëson politikën e zhvillimit njerëzor, së bashku me rritjen e pasurisë shoqërore. Kjo thjesht do të thotë që çdo pjesëtari të shoqërisë i jepet mundësia për të marrë pjesë në gjenerimin e pasurisë dhe për të ndarë me të drejtë begatinë e fituar. Kështu, zhvillimi ekonomik krijon një sistem të drejtë dhe të barabartë. Në këtë sistem, prosperiteti ekonomik dhe progresi teknologjik i arritur janë të qëndrueshme, po kështu edhe kontributet e tyre në qytetërim dhe kanë më pak të ngjarë të humbasin, si pasojë e forcave të pandara të shkatërrimit.

Ky lloj zhvillimi ekonomik dhe njerëzor bazohet në politikën islame për të siguruar pjesëmarrjen e përkushtuar vullnetare të të gjithëve, duke fituar zemrat dhe mendjet e tyre. Baza e drejtë dhe e barabartë e prosperitetit prodhon kontribute të qëndrueshme për qytetërimin, të cilat janë pak a shumë të përhershme, përveç nëse forcat e jashtme kërcënojnë t'i shkatërrojnë ato.

SISTEMI EKONOMIK ISLAM

Një sistem ekonomik dallon nga lloji i pronësisë dhe përdorimit të pronës, natyra e mekanizmit të këmbimit, mënyra e ndarjes së burimeve dhe shpërndarja e të ardhurave dhe pasurisë, dhe roli i shoqërisë në modifikimin e rezultateve.

Kontrasti midis sistemeve kapitaliste dhe komuniste është i qartë dhe i njohur. Karakteristikat e sistemit islam, megjithatë, kanë nevojë për një përshkrim të hollësishëm, sepse sistemi është i ri në botën moderne dhe mbulon si kapitalizmin ashtu edhe komunizmin.

Çështja e pronës është një faktor kritik që përcakton natyrën e një sistemi dhe duhet të adresohet së pari. Sipas Islamit, Zoti ka krijuar gjithçka në univers dhe, për këtë arsye, Zoti zotëron gjithçka, përfshirë njerëzit. Njerëzve, si mëkëmbës të Zotit në tokë, u është dhënë kujdestaria e gjithçkaje tjetër, e drejta për të përdorur dhe ruajtur gjithçka tjetër për mirëqenien e tyre. Megjithatë, kjo e drejtë për përdorim vjen me detyra dhe përgjegjësi. Ndryshe nga kapitalizmi dhe komunizmi, Islami u jep njerëzve të drejtën e përdorimit, jo të drejtën për të zotëruar. Diferenca substanciale është se e drejta e zotërimit i jep të drejtën e përdorimit në çfarëdo mënyre që dëshiron zotëruesi, ndërsa e drejta për përdorim vendos kufizime dhe detyrime të përcaktuara nga pronari. Zoti, në Islam, ka imponuar kufizime të hollësishme mbi përdorimin e burimeve dhe ka lidhur detyrime të rëndësishme për këtë të drejtë. Kështu, Islami sjell moderim në këtë institucion të rëndësishëm të pronës private dhe çliron shoqërinë dhe anëtarët e saj nga tirania e pronësisë së burimeve nga individët privatë apo nga shteti. Kjo e drejtë për përdorim në Islam u jepet individëve privatë si në kapitalizëm dhe jo autoriteteve kolektive të shoqërisë si në komunizëm. Shoqërisë, megjithatë, i është dhënë përgjegjësia për të siguruar që anëtarët individualë të kryejnë detyrat dhe të përmbushin detyrimet e tyre në përdorimin e burimeve. Prandaj, edhe pse Islami u jep individëve të drejtën për të përdorur burimet, gjithashtu siguron shfrytëzimin e duhur të tyre, duke imponuar detyrat dhe përgjegjësitë mbi këtë të drejtë dhe i beson shoqërisë autoritetin për t'i zbatuar ato. Islami është kështu një përzierje e moderuar e së drejtës së individit për liri dhe detyrimit të autoritetit

shoqëror për ta rregulluar atë, domethënë një përzierje e kapitalizmit me socializmin.

Duke pasur parasysh të drejtën private për të përdorur burimet, sistemi islam funksionon sipas operimit të tregut. Ndërmarrja private e lirë është në qendër të një ekonomie islame, sepse inkurajon nismën dhe nxitjen, lehtëson risitë dhe shpërblen produktivitetin. Zoti shpall në Kuran: “Ai krijoi për ju gjithçka që është në tokë” (2:29). Gjithashtu Kurani urdhëron:

“Kur të përfundojë lutja, shpërndahuni në tokë dhe kërkonti bujarinë e Zotit!” (62:10). Këto vargje sugjerojnë kategorikisht, se toka është për njerëzit, që ata të eksplorojnë në të dhe ta shfrytëzojnë atë. Kurani thotë më tej: “Zoti ka nënshtruar gjithçka që është në qiej dhe në tokë dhe ju ka dhënë mirësitë e Tij, si të dukshmet dhe të fshehurat” (31:20). Këto ajete përcaktojnë vendin e mirëqenies materiale në jetën muslimane. Në fakt, Islami nuk vë kufizime, se sa një individ mund të fitojë dhe të shpenzojë; përkundrazi, ai vendos kufizime të forta, se si një individ fiton dhe shpenzon të ardhurat e tij / saj. Janë shprehur qartë metodat dhe aktivitetet e lejueshme dhe të ndaluara të fitimit dhe shpenzimeve. Kurani deklaron: “Allahu e ka lavdëruar tregtinë dhe e ka ndaluar Ribën” (2: 275). Riba është një kthim fiks i paracaktuar në kredi, pavarësisht nëse huamarrësi ka fitim apo humbje. Kjo deklaratë nënkupton që, megjithëse Islami inkurajon qarkullimin produktiv të të ardhurave dhe pasurisë, ndalon në mënyrë të patundur mbledhjen e pasurisë dhe fitimin shfrytëzues të të ardhurave. Grumbullimi me qëllim ngritjen e çmimeve dhe lojërave të fatit janë shembuj të këtyre veprimeve të ndaluara.

Islami kërkon vetëbesim nga ana e çdo anëtarit të shoqërisë dhe dekurajon varësinë nga të tjerët. Dy tregime nga jeta e Profetit Muhamed ilustrojnë bindshëm këtë pikë. Një ditë, një njeri erdhi te Profeti (a.s.) për ndihmë dhe ai, në vend që t'i jepte lëmoshë, e pyeti nëse kishte ndonjë gjë të tepërt në shtëpi.

Kur personi i tha se kishte disa enë kuzhine që mund të ishin të tepërta, Profeti (a.s.) i kërkoi t'ia sillte. Pasi burri solli enët, Profeti (a.s.) ia shiti ato sahabëve të tij, i dha disa prej parave nga shitja për të blerë ushqim për vete dhe familjen e tij dhe shumën e mbetur ia la për të blerë një sëpatë për prerjen e drurëve në pyll.

Në një rast tjetër, Profeti (a.s.) vuri re se një njeri qëndronte në xhami duke u lutur përditë dhe dilte jashtë vetëm për nevojat personale. Ai gjithashtu pa se një burrë tjetër i sillte atij ushqim çdo ditë. Profeti (a.s.) e thirri njeriun që lutej dhe e pyeti se pse qëndronte në xhami gjatë gjithë kohës, si ishte emri i njeriut që i sillte atij ushqim, nëse kishte familje dhe fëmijë dhe kush kujdesej për ta. Njeriu u përgjigj se donte ta adhuronte Zotin gjatë gjithë kohës, ai që i sillte ushqim, ishte vëllai i tij, kishte një familje dhe fëmijë dhe vëllai i tij po kujdesej për ta. Pasi dëgjoji të gjitha këto, Profeti (a.s.) tha: "Vëllai yt është një adhures më i mirë se ti".

Këto dy tregime sugjerojnë qartë se varësia nga të tjerët nuk është një mënyrë e pranueshme për të jetuar në Islam për njerëzit me aftësi. Vetëbesimi është i admirueshëm dhe, për këtë arsye, inkurajohet. Profeti Muhamed ka thënë: "Asnjë trup nuk ka ngrënë një vakt më të mirë se ai që ka fituar duke punuar me dorën e vet".¹⁶⁰ Profeti (a.s.) ka thënë gjithashtu: "Nëse Zoti i siguron ndonjërit prej jush një mundësi për të fituar jetesën, mos ta lërë pa shfrytëzuar, derisa të jetë rraskapitëse, ose derisa të bëhet e padurueshme për të".¹⁶¹ Këto thënie tregojnë qartë rëndësinë e begatisë ekonomike në jetën muslimane. Ç'është më e rëndësishmja, koncepti i adhurimit të Zotit në Islam është një sjellje njerëzore udhëheqëse e gjerë dhe e largët në këtë drejtim: jeta në tokë, duke ndjekur urdhërimet e Zotit, është një mënyrë më e mirë për ta adhuruar Atë. Kjo siguron pjesëmarrjen e të

160 Muhammad Muhsin Khan, *The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari* (Beirut: Darul Arabia, 1985), vëll. 3, Hadith nr. 286, fq. 162.

161 Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah* (Riyadh: Sharikah al-Tiba'ah al-'Arabiyyah as-Sa'udiah, 1984), vëll. 2, fq. 7.

gjithëve në gjenerimin e të ardhurave dhe u ofron atyre mundësinë për të eksploruar potencialin e tyre dhe për të dhënë kontributin më të mirë të mundshëm në shoqëri.

Duke kërkuar vetëbesim dhe pjesëmarrje në aktivitete prodhuese nga çdo anëtar i shoqërisë, Islami siguron që ata të gëzojnë një mundësi të barabartë në marrjen e burimeve plotësuese me të cilat duhet të punohet. Burimi i parë dhe më i rëndësishëm plotësues është kapitali njerëzor, domethënë njohuria. Islami e bën blerjen e këtij burimi të detyrueshëm për çdo burrë dhe grua muslimane.¹⁶² Rëndësia e të mësuarit është gjithashtu e dukshme nga urdhri i parë që Zoti i shpalli Profetit Muhamed: “Lexo, në emër të Zotit tënd që të krijoj! Krijoj njerëzit nga një mpiksje gjaku” (96: 1-2). Përveç urdhërimit të të mësuarit, Zoti flet gjithashtu për shkencën e krijimit në këtë Zbulesë të parë. Kjo tregon fuqishëm se njohuria shpirtërore kërkon një kuptim të duhur të funksionimit të botës materiale. Që kjo dije ka të bëjë me aspektet materiale të jetesës, është gjithashtu e dukshme nga udhëzimi i Profetit (a.s.): “Nëse është e nevojshme, kërkonte dije edhe në Kinë!”¹⁶³ Qytetërimi islam bazohet në këtë rol të të mësuarit në jetën muslimane, siç dëshmohet nga kontributet muslimane në qytetërim.

Përveç kësaj, Islami krijon institucione të rëndësishme ekonomike, për t'u siguruar të gjithë njerëzve në shoqëri burime materiale, në mënyrë që askush të mos privohet nga mundësia për të marrë pjesë në mënyrë produktive. Institucioni i trashëgimisë është një institucion i tillë. Ndryshe nga institucioni perëndimor i paralindjes, i cili e jep pronësinë e pasurisë së prindërve vetëm te fëmija i parë, Islami i jep të drejtat e trashëgimisë një numri të madh anëtarësh të familjes. Anëtarët që kanë të drejtën

162 Ibn Majah and BayhaqI, *al-Tirmidhi* (Alim CD, Release 4, 1996), Hadith nr. 218. www.islsoftware.com.

163 'Ali, 'Abdullah Yusuf, *The Meaning of the Glorious Qur'an* (Cairo: Darul Kitab al-Ma'rI, 1934), vëll. 1, 2:76, fn.83.

e një pjese të pasurisë dhe të aksioneve të tyre përkatëse, janë të përcaktuar qartë nga Islami dhe askush nuk ka autoritet për t'i ndryshuar ato. Edhe mbajtësi i pasurisë, ndryshe nga sistemi perëndimor i dhënies së të drejtave pronarit për të dhënë pasurinë e tij / saj, për këdo që dëshiron, nuk ka autoritetin, madje as të drejtën për të privuar ndonjë anëtar të tij / saj nga ndarja e një testamenti para vdekjes.

Këto urdhëresa dhe institucione, përveç sigurimit të burimeve plotësuese për pothuajse çdo pjesëtar të shoqërisë me pjesëmarrje produktive, eliminojnë potencialin për përqendrimin e të ardhurave dhe pasurisë, nga njëra anë, dhe krijimin e varfërisë, nga ana tjetër. Shpërndarja e pasurisë midis një numri të madh të trashëgimtarëve, pas vdekjes së një personi, i sulmon këto probleme në rrënjë dhe zvogëlon potencialin për krijimin e varfërisë. Përveç kësaj, zvogëlon shanset për përdorim joefikas të aseteve nga zotëruesit e mjeteve të mëdha, të cilët thjesht mund të mbështeten në të ardhurat e pafituara dhe rrit efikasitetin prodhues të aseteve nga trashëgimtarët novatorë. Vini re, se sa më i madh numri i njerëzve që marrin burime plotësuese, aq më i madh është probabiliteti i shpikjeve dhe risive në sistem. Kështu, Islami angazhon numrin më të madh të mundshëm të njerëzve në prodhim dhe, në këtë mënyrë, inkurajon efikasitetin, nxit shpikjet dhe risitë si dhe lehtëson prosperitetin ekonomik. Mbi të gjitha, ky prosperitet arrihet në një proces të drejtë dhe të barabartë nga rritja e qarkullimit të burimeve prodhuese në sistem.

Islami, megjithatë, pranon se gjithmonë do të ketë disa njerëz më pak fatlum në shoqëri, siç janë ata që vuajnë nga aftësitë e kufizuara fizike e mendore, viktimat e fatkeqësive natyrore, të zhvendosurit shoqërorë, si dhe personat me aftësi të kufizuara demografike dhe ekonomike, siç janë jetimët, të vejat, të moshuarit, të papunët etj. Këtu Islami merret me problemin si në nivel individual, ashtu edhe në atë shoqëror, për të siguruar që, sipas Kuranit: “pasuria nuk qarkullon vetëm midis të pasurve tuaj” (59:7).

Në nivelin individual, Islami kërkon që më fatlumi të kujdeset për atë që ka më pak fat në shoqëri. Profeti Muhamed ka thënë: “Nuk është një musliman i vërtetë ai që ngopet dhe fqinji i tij shkon në shtrat i uritur”.¹⁶⁴ Megjithatë, kjo nuk është përshkruar si shfaqje e keqardhjes për ata më me pak fat, por si një mënyrë për t'i shprehur mirënjohjen Zotit, që i bëri të tjerët me më shumë fat. Si mëkëmbës të Zotit në tokë, çdo individ, duke përfshirë edhe më pak fatlumin, i është dhënë një minimum dinjiteti njerëzor prej Tij. Për këtë arsye, kjo mënyrë e dhënies së bamirësisë duhet të jetë dinjitoze. Në thelb, Zoti u ka dhënë nevojtarëve një pjesë legjitime në pasurinë e të pasurve. Në këtë kuptim, të pasurit thjesht kryejnë detyrimin e tyre për (adhurimin) e Zotit, duke i dhënë një pjesë të pasurisë së tyre nevojtarëve. Zekati, një nga pesë shtyllat e Islamit, është një detyrim i tillë, i kërkuar nga një musliman. Pas disa zbritjeve, 2.5% e pasurisë së akumuluar duhet të paguhet si një taksë e mirëqenies në fund të vitit. Edhe pse, si një pjesë e pasurisë totale të akumuluar, kjo duket e parëndësishme, do të tregoj se ky është një instrument shumë i fuqishëm ekonomik për zhdukjen e varfërisë plotësisht nga shoqëria, me ndikimin më të vogël në mbajtësin e pasurisë.

Islami, në fakt, e bën atë një përgjegjësi shoqërore për komunitetin, për të zhdukur varfërinë. Ekzistenca e varfërisë në shoqëri konsiderohet të jetë një mëkat i neveritshëm për komunitetin në tërësi. Mëkati më i rëndë në Islam është *kufri*, që do të thotë mohim i Autoritetit të Zotit. Profeti Muhamed ka thënë: “Varfëria është mëkat më i keq sesa *kufri*”.¹⁶⁵ Kjo nënkupton që varfëria nuk tolerohet në një sistem islam, ose më kategorikisht, një sistem që toleron varfërinë, mohon Autoritetin e Zotit, prandaj nuk është një sistem islam.

164 Bukhari, fq. 52:112; Cairo; Cituar në Muhammad Umar Chapra, *Objectives of the Islamic Economic Order*, in Khurshid Ahmad (ed.), *Islam: Its Meaning and Message* (London: Islamic Foundation, 1980).

165 Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980).

Në përfundim, ky leksion mund të përmblihet duke thënë se sistemi ekonomik islam kombinon karakteristikat përfutuese të kapitalizmit dhe komunizmit, por është i lirë nga karakteristikat e tyre të padëshirueshme. Zbatimi i mekanizmave të ndërmarrjeve të lira dhe të tregut, së bashku me përdorimin e parimeve të barazisë, siguron që sistemi të jetë efikas dhe i barabartë. Mungesa e të drejtave pronësore mbi burimet dhe autoriteti i pakufizuar për përdorimin e tyre nga individit dhe shteti e çliron shoqërinë nga tirania e pronësisë dhe e përdorimit. Në këtë kuptim, sistemi islam është një rrugë e balancuar e mesme, një sistem i moderuar, i hartuar për të mirën e njerëzimit.

VARFËRIA DHE PËRHAPJA E PABARAZISË NË SHBA

Për të ilustruar efektivitetin e këtyre parimeve të thjeshta dhe të drejtpërdrejta të Islamit në trajtimin e problemeve të një ekonomie komplekse moderne, varfëria absolute dhe pabarazia në shpërndarjen e të ardhurave dhe pasurisë në Shtetet e Bashkuara të Amerikës janë një shembull i dobishëm. Shtetet e Bashkuara janë vendi më i pasur në botë sot dhe kanë ekonominë më të përparuar teknologjike. Megjithatë, vendi vuan nga një problem serioz i varfërisë kronike absolute, urisë, mungesës së strehimit dhe mungesës së kujdesit mjekësor, pavarësisht se ka të gjitha mjetet në dispozicion për të eliminuar këtë dëm nga shoqëria e tij. Në të njëjtën kohë, ai ka një nivel shumë të lartë të pabarazisë në shpërndarjen e të ardhurave dhe pasurisë, që po bëhet gjithnjë e më keq me kalimin e kohës.

Varfëria absolute përkufizohet si pamundësia e një familjeje për të përballuar nevojat minimale bazë të jetës. Në Shtetet e Bashkuara është ndërtuar një linjë zyrtare e varfërisë, bazuar në

këtë përkufizim, dhe të gjithë ata që bien nën këtë linjë, janë konsideruar si të varfër absolut. Kjo linjë e varfërisë llogaritet si kostoja e paketës më pak të shtrenjtë të dietës vegjetariane, duke siguruar nevojat minimale ushqyese, shumëzuar me faktorin tre, për të përfshirë koston e nevojave të tjera bazë të jetës si strehim, veshmbathje, kujdes mjekësor etj. Të ardhurat nga varfëria, të përdorura nga qeveria amerikane në vitin 1999, ishin 8.501 dollarë për një individ të vetëm; 10.869 dollarë për një familje prej dy anëtarësh; 13.290 dollarë për një familje prej tre anëtarësh dhe 17.029 dollarë për një familje prej katër anëtarësh.¹⁶⁶ Bazuar në këto pragje, vlerësimi tregon se 32.4 milionë njerëz ose 11.8% e popullsisë së përgjithshme në SHBA ishin në varfëri absolute gjatë vitit 1999.¹⁶⁷

Shifrat e regjistrimit të vitit 1999 tregojnë gjithashtu se 42.6 milionë njerëz, pra më shumë se 15.5 për qind e popullsisë së përgjithshme, nuk kanë ndonjë formë të mbulimit mjekësor.¹⁶⁸ Instituti Urban (2000)¹⁶⁹ raportoi mbi dy milionë njerëz të pastrehë në vitin 1996. Kjo shifër vazhdoi të rritet në 15% gjatë vitit 2000, krahasuar me atë të vitit 1999, sipas Konferencës së Kryetarëve.¹⁷⁰ Qendra e Universitetit Tufts mbi urinë, varfërinë dhe politikën e të ushqyerit¹⁷¹ vlerëson se 12 milionë njerëz janë të uritur kronikë, ndërsa më shumë se 35 milionë njerëz vuajnë

166 *U.S. Census, Current Population Survey, March 1999 and 2000* (U.S. Bureau of Census, 2000).

167 Ibid.

168 Ibid.

169 Urban Institute, *Millions Still Face Homelessness in a Booming Economy*; <http://www.urban.org/news/pressrel/pr000201.html> (2000).

170 Mayors' 16th Annual Survey on "Hunger and Homelessness in America's Cities" Finds Increased Levels of Hunger, Increased Capacity to Meet Demand (USCM, 2000); http://www.usmayors.org/uscm/news/press_releases/documents/hunger_release.htm

171 CHPNP, *Hunger in the U.S.* (Boston, MA: Tufts University Center on Hunger, Poverty, and Nutrition Policy, 2001); <http://hunger.tufts.edu/us.html>.

pasigurinë e ushqimit (shifrat e vitit 1997). Vini re, se familjet që janë pak më lart se vijat e varfërisë mund të bien nën vijë në çdo kohë, prandaj ata gjithashtu janë ushqim i pasigurte, së bashku me të varfrit. Një raport i Departamentit Amerikan të Bujqësisë¹⁷² tregon se një në çdo dhjetë familje amerikane vuan pasigurinë e ushqimit.

Ky kusht i varfërisë ka efekte serioze negative në zhvillimin njerëzor. Mungesa e ushqyerjes së duhur dhe kujdesit mjekësor shkakton zhdërvjelltësi fizike e mendore, rritje të ngadalësuar të fëmijëve, ndjeshmëri ndaj sëmundjeve dhe, përfundimisht, vdekje të parakohshme. Këto efekte janë të dukshme në indeksin e zhvillimit njerëzor, të ndërtuar nga Programi i Kombeve të Bashkuara për Zhvillim. Shtetet e Bashkuara kanë shkallën më të lartë të vdekshmërisë foshnjore dhe të nënave, kanë jetëgjatësinë më të ulët për meshkujt dhe për femrat në botën industriale, megjithëse ato kanë GDP-në më të lartë për kokë, të përshtatur me barazinë e fuqisë blerëse.¹⁷³

Pse Shtetet e Bashkuara kanë nivele të tilla të larta të varfërisë dhe të urisë? Një vështrim në shifrat e pagës minimale mund të sigurojë një pasqyrë në këtë situatë. Supozoni se paga minimale është 5.65 dollarë në orë dhe se një individ punon me kohë të plotë, që është 40 orë në javë dhe 50 javë në vit. Fitimi javor do të jetë 226 dollarë, duke supozuar se 26 dollarë do të zbriten për sigurimet shoqërore, paaftësi të përkohshme etj. Paga javore e marrjes në shtëpi është 200 dollarë. Kjo jep një të ardhur vjetore prej 10.000 dollarë, që është më pak se niveli i varfërisë për një familje prej dy personash. Supozoni përsëri se një apartament me një dhomë gjumi kushton 500 dollarë në muaj, gjë që do të zbresë 6.000 dollarë nga të ardhurat vjetore, duke lënë vetëm 4.000

172 USDA, *Prevalence of Food Insecurity and Hunger*, by State, 1996–98 (USA: U.S. Department of Agriculture, 1998).

173 UNDP (United Nations Development Program), *Human Development Report 2000* (New York: Oxford University Press, 2000).

dollarë për gjithçka tjetër. Nëse ushqimi kushton 300 dollarë në muaj, pra një total prej 3.600 dollarë në vit, vetëm 400 dollarë mbeten për tërë vitin, për transport, veshje, kujdes mjekësor, arsim, energji elektrike, gaz, telefon etj. Kjo është një detyrë e pamundur dhe varfëria është rezultat i pashmangshëm.

Se sa paga e ulët e përjetëson gjendjen e varfërisë, është e qartë nga tendenca e pagës minimale me kalimin e kohës. Departamenti Amerikan i Punës përpiloi një listë të shifrave të pagave minimale për një periudhë të gjatë kohore.¹⁷⁴ Kjo listë tregon se paga minimale reale në dollarët e vitit 1998, në vend që të rritet, ka shënuar rënie gjatë viteve. Në vitin 1968, paga minimale ishte 7.49 dollarë. Ajo ra në 6.19 dollarë në vitin 1977, 4.40 dollarë në vitin 1989 dhe u rrit në 5.23 dollarë gjatë vitit 1997, por është ende shumë më poshtë se në vitin 1968. Kjo është pikërisht arsyeja, pse uria është rritur vazhdimisht, me kalimin e kohës. Hulumtimi nga Qendra e Universitetit Tufts për urinë, varfërinë dhe politikën e të ushqyerit, tregon se në vitin 1985 kishte 20 milionë amerikanë të uritur, të cilët u shtuan në 30 milionë gjatë vitit 1992 dhe 35 milionë në vitin 1997.

Një aspekt i rëndësishëm i shëndetit të ekonomisë amerikane duhet të theksohet këtu. Problemi i varfërisë dhe i urisë që përshkruar, mbizotëronte vetëm gjatë një periudhe prosperiteti ekonomik të paprecedent, gjatë viteve 1990. Ekonomia po rritet vazhdimisht, me rreth 4 për qind në vit, me pothuajse asnjë shifër papunësie, inflacion zero dhe norma interesi shumë të ulëta.

174 BLS (Bureau of Labor Statistics), *Value of the Federal Minimum Wage, 1938-1997* (USA: U.S. Department of Labor, 2000).

Tabela 7.1: *Pjesa e të ardhurave dhe e pasurive të familjeve në SHBA (1989) (në përqindje)*

	E lartë 20%	E lartë 1%	E lartë 5%	E ulët 20%	E ulët 80%	E ulët 95%
Të ardhura	55.5	16.4	29.7	3.1	44.5	70.3
Pasuri	84.6	40.9	62.8	-1.4	15.4	37.2
Pasuri financiare	93.9	48.1	72.2	-2.3	6.1	27.8

Burimi: Wolff, *Economics of Poverty*.

Kush, pra, po e shijon këtë prosperitet ekonomik?! Shifrat në Tabelën 7.1 japin një përgjigje të qartë për këtë pyetje. Këto shifra kanë të bëjnë me vitin 1989, analiza e fundit e bërë nga Wolff.¹⁷⁵ 20 përqindëshi më i lartë i familjeve amerikane gëzon 55.5% të të ardhurave kombëtare, një përqindje më e madhe se ajo e 80 përqindëshit të familjeve, ndërkohë që 20 përqindëshin e ulët e gëzon një i varfër që merr 3.1%. Shpërndarja e pasurisë neto (asetet minus borxhet) është edhe më keq, 20% e më të pasurve marrin 84.6% (duke lënë 15.4% për 80% të familjeve), ndërsa 95% e sipërmarrësve marrin vetëm 37.2%. Aksionet e 1 dhe 5 përqindëshit më të lartë janë përkatësisht 40.9 dhe 62.8%. Më e keqja është shpërndarja e pasurisë financiare (mjetet financiare minus detyrimet financiare), me 93.9 për qind, që shkon në 20% për të pasurit dhe 27.8% të 95 përqindëshit më të ulët.

Këtu aksionet e 1 dhe 5 përqindëshit të lartë të familjeve janë respektivisht, 48.1 dhe 72.2 %.

175 Edward N. Wolff, *Economics of Poverty, Inequity, and Discrimination* (Cincinnati, OH: Southwestern Publishing, 1997).

Studimet tregojnë gjithashtu, se kjo pabarazi në shpërndarjen e të ardhurave dhe pasurive u rrit gjatë viteve 1990.¹⁷⁶ Ndërsa paga reale është zvogëluar, pagat e CEO-s kanë qenë në skenë. Paga mesatare vjetore e CEO-s arriti në 5.6 milionë dollarë gjatë vitit 1996, duke rritur raportin e pagesës së punëtorëve në 209:1, nga 44:1 që ishte në vitet 1960. Përveç kësaj, barra tati-
more është zhvendosur vazhdimisht nga të pasurit në klasën e mesme, gjatë viteve 1980 dhe 1990.¹⁷⁷

ZGJIDHJA ISLAME E VARFËRISË DHE PABARAZISË NË SHTETET E BASHKUARA

Shtytja më e rëndësishme e sistemit islam është zhvillimi i personalitetit njerëzor. Pasi kjo të arrihet dhe të vihet në vend, pjesa tjetër bëhet e lehtë, sepse urdhërimet e lejueshme dhe të ndaluara zbatohen. Zbatimi i një politike bëhet kështu një çështje e informimit të komunitetit për politikën dhe ajo kryhet nga anëtarë të përkushtuar dhe të vetëmonitoruar të shoqërisë.

Megjithatë, në mungesë të një sistemi të tillë, zbatimi i një politike islame në Shtetet e Bashkuara do të duhej të varej nga sistemi ekzistues i monitorimit të jashtëm. Meqenëse mirëqenia materiale është e vetmja konsideratë në këtë shoqëri laike materialiste, politika ka një shans më të madh për sukses, nëse ajo përfshin një sakrificë më të vogël personale, sesa ajo që tashmë ekziston. Prandaj, do të jap një përshkrim të shkurtër të instrumenteve islame për reduktimin e varfërisë dhe pabarazisë, edhe

176 Chuck Collins, Betsy Leonard-Wright, & Holly Sklar, *Shifting Fortunes: The Perils of the Growing American Wealth Gap* (Boston, MA: United for a Fair Economy, 1999).

177 Donald Barlett & James Steele, *America: Who Really Pays the Taxes?* (New York: Simon & Schuster, 1994).

pse ato mund të mos jenë të lehta për t'u përdorur jashtë një sistemi të plotë islam. Gjithashtu do të jap një rast të fortë për futjen e sistemit të zekatit, për të zgjidhur problemet, sepse kjo kërkon një sakrificë shumë më të vogël personale dhe është e lehtë për t'u zbatuar.

Futja e ligjit islam të trashëgimisë mund të bëjë një rrugë të gjatë në uljen e pabarazisë dhe varfërisë. Në mënyrë të ngjashme, zbatimi i ligjeve që rregullojnë aktivitetet e lejueshme dhe të ndaluara dhe metodat e fitimit dhe të shpenzimit të pasurisë, mund të eliminojnë shumë burime të akumulimit dhe përqendrimit të të ardhurave dhe pasurisë dhe gjenerimin e njëpasnjëshëm të varfërisë. Lufta e bixhozit, prodhimi, tregtia dhe konsumi i drogës, grumbullimi dhe manipulimi spekulativ i tregut janë shembuj të aktiviteteve të tilla. Është sjellja e konsumatorëve që përcakton se çfarë furnizon tregu dhe, në këtë mënyrë, siguron nxitjen për këto aktivitete. Islami vë theks të madh në sjelljen e konsumit të një individi, si një entitet ekonomik. Korrigjimi i sjelljes individuale, në lidhje me kërkesën për drogë, për shembull, mund të eliminojë problemin e prodhimit të drogës dhe trajtimit të drogës. Shtetet e Bashkuara kurrë nuk do të duhet të luftojnë për drogën në vende të tjera dhe të shpenzojnë sasi të mëdha të burimeve që mund të përdoren lehtësisht për të luftuar varfërinë në vend.

Më e rëndësishmja, Shtetet e Bashkuara nuk do të duhet të shpenzojnë sasi të mëdha të burimeve në luftën kundër drogës dhe në plotësimin e institucioneve korrektuese të të rriturve me të burgosur. Kjo do t'i kthejë miliona të rinj amerikanë në burime prodhuese, të cilat, në vetvete, do të reduktojnë ndjeshëm varfërinë, sepse familjet dhe fëmijët e individëve të burgosur dënohen me varfëri nga burgosja e tyre.

Të gjitha këto, megjithatë, kërkojnë edukim islam dhe zhvillimin e personaliteteve islame. Në mungesën e tyre, institucioni islam i bamirësisë, si vullnetare ashtu edhe të detyrueshme,

mund të luajë një rol efektiv në eliminimin e varfërisë plotësisht, duke zvogëluar pabarazinë në një farë mase. Shtetet e Bashkuara tashmë kanë një traditë të mbështetjes së të varfërve me sistemin e mirëqenies dhe njerëzit bëjnë dhurime vullnetare bujare. Problemi është se sistemi është ndërtuar dhe konceptuar për të mbështetur të varfrit, por duke mos i nxjerrë ata nga varfëria, duke pasur kështu efektin e padëshiruar të përjetësim-it të problemit. Futja e zekatit jo vetëm që mund të eliminojë varfërinë, por edhe t'i kthejë të varfrit në anëtarë produktivë të shoqërisë. Për më tepër, pagesa e kërkuar është një përqindje kaq e vogël e akumulimeve të zotëruesve të mjeteve, saqë nuk pritet të ketë ndonjë efekt të kundërt në nxitjen e akumulimit dhe shfrytëzimit të aktiviteteve produktive. Kjo masë, së bashku me pjesëmarrjen produktive të të varfërve të dikurshëm, mund të çojë në prosperitet të barabartë, në vend që të pengojë rritjen, e cila, siç pohohet, mund të ndodhë me politikat konvencionale të rishpërndarjes.

Zekati, përkthyer si një taksë për mirëqenien, është një taksë e detyrueshme e pasurisë, e imponuar dhe e mbledhur nga shoqëria, për të ndihmuar më pak fatlumët dhe për t'i kthyer ata që janë fizikisht dhe mendërisht në gjendje të jenë anëtarë produktivë të shoqërisë. Ai është vetëm 2.5% e aseteve të grumbulluara në fund të vitit, pas disa zbritjeve, siç është vlera e shtëpive të zëna nga pronarët dhe një sasi e vogël e bizhuterive të bartura rregullisht nga gratë. Shoqëria e hershme islame, e themeluar nga Profeti Muhamed, e praktikoi këtë instrument me sukses të madh. Në të vërtetë, brenda disa viteve të institucionit të tij, ai ishte aq i suksesshëm, saqë sistemi nuk mund të gjente askënd që kërkonte mbështetje. Vlen të përmendet se ekonomia e hershme islame nuk ishte aspak e pasur, në krahasim me ekonominë amerikane sot.

Për të parë se çfarë mund të ndodhte, nëse instrumenti i zekatit do të ishte i institucionalizuar, unë do të citoj numrat e

vlerësuar nga Wilhelm¹⁷⁸ dhe të përdorura nga Ackerman dhe Alstott¹⁷⁹ në propozimin e tyre për një taksë pasurie, për të zëvendësuar tatimin mbi të ardhurat. Duke përdorur një përjash-tim familjar prej 80.000 dollarësh, ata tregojnë se një taksë pasurie 2% mund të japë të ardhura prej 378 miliardë dollarësh në vit. Përshtatur këtë shifër për normën e zekait me 2.5%, gjithsej mbledhja vjetore e zekait mund të jetë 472.5 miliardë dollarë. Tani, duke ndarë këtë sasi midis 32.4 milionë të varfërve, shoqëria amerikane mund të paguajë 14.583 dollarë në vit për çdo individ, që është 43.750 dollarë për një familje prej tre anëtarësh. Kjo llogaritje tregon se shoqëria mund të eliminojë plotësisht varfërinë në vetëm një vit. Kjo masë do t'u jepte familjeve jo vetëm mbështetje, por do të ishte edhe e mjaftueshme për të investuar në arsim, për të arritur shkathtësi profesionale dhe për t'u bërë produktivë. Në pak vite të zbatimit të saj, kjo ndihmë sociale mund të eliminojë plotësisht nevojën për ndonjë mbështetje të jashtme për këto familje.

Për të krahasuar këtë shifër zekati me shpenzimet e mirëqenies në vend, merrni dy programet kryesore të orientuara kryesisht drejt të varfërve: Ndihma për Familjet me Fëmijë dhe Pulla të Ushqimit. Si qeveritë federale, ashtu edhe ato të shtetit, shpenzuan në vitin 1996 pak më shumë se 40 miliardë dollarë për këto programe, të cilat pritet të jenë edhe më të vogla tani, si rezultat i reformës së punës. Sidoqoftë, ky shpenzim është vetëm një pjesë e vogël e grumbullimit të parave të përgjithshme të zekait, duke nënvizuar rolin e rëndësishëm që zekati mund të luajë.

Ky program i zekait, përveç eliminimit të varfërisë, do të zvo-gëlonte gjithashtu problemin e pabarazisë. Rëndësia e kësaj mase

178 Mark Wilhelm, "Estimates of Wealth Tax" (unpublished paper, Pennsylvania State University, University Park, 1998).

179 Bruce Ackerman & Anne Alstott, *The Stakeholder Society* (New Haven, CT: Yale University Press, 1999).

nuk mund të injorohet, sepse do të zvogëlonte pabarazinë nga poshtë - lart, në vend të metodës konvencionale: nga lart - poshtë. Është metoda nga lart - poshtë të cilën të pasurit në shoqëri e kundërshtojnë dhe rezistojnë. Ndërsa metoda nga poshtë - lart është e mirëpritur dhe e mbështetur nga të gjithë në shoqëri.

Këtu duhet përmendur edhe një pikë tjetër. Vendi shpenzon 70 miliardë dollarë në vit për të mbajtur rreth dy milionë të burgosur pas hekurave. Zhdukja e varfërisë nga institucioni i zekatit, me siguri do të zvogëlojë nivelin e burgosjes dhe do të kursejë burimet për shfrytëzim produktiv. Kjo sugjeron që programi i zekatit mund të shkojë shumë larg, jo vetëm në zgjidhjen e varfërisë, por edhe të problemeve të tjera nga të cilat vuan shoqëria.

PËRFUNDIM

Do të doja të përfundoja këtë kapitull, duke theksuar se sistemi ekonomik islam nuk është i realizueshëm vetëm në një ekonomi moderne, por, në të vërtetë, është edhe përgjigjja e problemeve të saj. Sistemi modern është bërë kompleks dhe po bëhet gjithnjë e më kompleks, për t'i bërë çështjet të pazbatueshme, vetëm sepse mohon një aspekt shumë të rëndësishëm të jetës njerëzore - shpirtin. Ai drejton gjithë sistemin drejt një konkurrence të ashpër, për të fituar sa më shumë pasuri materiale dhe sa më shumë pushtet që të jetë e mundur. Në betejën darviniane për mbijetesën e më të fortit, në mënyrë më të përshtatshme, beteja për pranimin në pozitën e pasurisë dhe të pushtetit për më të dobëtit, në mungesë të ndonjë kodi moral të sjelljes, shoqëria moderne laike krijon shumë probleme me të cilat nuk merret dot siç duhet. E vetmja gjë që ka në dorë, është të miratojë gjithnjë e më shumë ligje me dënim të rreptë për shkelje, por pa asnjë dobi, sepse joshja e pasurisë materiale dhe

e fuqisë është shumë e madhe për t'i mbajtur kandidatët për suksesin material nga shkelja e ligjit.

Sistemi islam është i thjeshtë dhe drejtpërdrejt i mjaftueshëm për gjithsecilin që të kuptohet. Udhëzimi i tij shpirtëror është mjaft bindës, për ta bërë njerëzimin të veprojë sipas urdhërimeve hyjnore që janë të dobishme për njerëzimin. Përveç kësaj, shoqëria është e orientuar drejt krijimit dhe ruajtjes së mjedisit, si për lartësimin material, ashtu edhe për atë shpirtëror të të gjithëve në shoqëri. Nëse zbatohet, ky sistem mund të eliminojë me sukses problemet e ekonomisë moderne komplekse, në mënyra të thjeshta dhe të drejtpërdrejta, dhe mund të çojë në zhvillimin ekonomik, në vend të rritjes. Institucioni i zekatit ilustron këtë mundësi, në mënyrë të qartë dhe të mirë.



8

Institucionet financiare islame në Shtetet e Bashkuara: Qëndrueshmëria dhe perspektivat

Abdel-Hameed M. Bashir

ABSTRAKT

Meqenëse përshkrimet e Islamit ndalojnë ngarkesën ose marrjen e interesit, muslimanët në Perëndim, veçanërisht ata në Shtetet e Bashkuara, e gjejnë veten në gjendje të paaftë për t'u marrë me institucionet financiare me interes. Prandaj lind nevoja e vërtetë për krijimin e institucioneve financiare që i shërbejnë një popullsie muslimane në rritje, ndërsa në të njëjtën kohë i përmbahen rregullave dhe rregulloreve të sistemit financiar amerikan. Pyetja tani është: Si mundën institucionet financiare islame të bashkojnë hende kun midis kufizimeve fetare dhe rregulloreve financiare?

HYRJE

Ka konsensus mes juristëve dhe dijetarëve muslimanë, se norma e interesit, e ngarkuar nga bankat konvencionale, është *riba* e ndaluar. Ndërsa muslimanët i përmbahen drejtpërdrejt direktivave të Kuranit dhe Sunetit, ndonjëherë është e dobishme të kuptohet arsyetimi për këto ndalime. Është argumentuar nga shumë ekonomistë të shquar perëndimorë, se sistemi i bazuar në interes dhe borxh është i paqëndrueshëm dhe i nënshtrohet krizave financiare. Vitet nëntëdhjetë dëshmuar shumë kriza të borxheve në pjesë të ndryshme të botës, përfshirë Amerikën Latine, Azinë Lindore dhe Rusinë. Faktori më i zakonshëm i të gjitha këtyre krizave ishte kredia bankare me norma shumë të larta interesi. Kur kompanitë e borxheve dhe tregtarët e pasasë dështuan, të gjitha sistemet financiare ranë. Sistemi financiar islam, bazuar në pjesëmarrjen dhe ndarjen e rrezikut, ofron një mjet të qëndrueshëm për krizën botërore të borxheve. Sipas mënyrave islame të financimit, huadhënësi pritët të ndajë një pjesë të rrezikut të investimit. Prandaj, financimi islam inkurajon pjesëmarrjen aktive dhe pohon se paratë e huazuara nuk kanë të drejtë për shpërblim. Kështu që sistemi i rrezikut të përbashkët pritët të zvogëlojë mundësinë e krizave financiare dhe të jetë më i drejtë dhe i barabartë. Muslimanët inkurajohen t'i përmbahen parimeve të Islamit dhe të mos merren me interesin, për shkak të vuajtjes së madhe që i pret ata që e injorojnë këtë urdhër islam. Prandaj, është e domosdoshme që muslimanët në Perëndim, në përgjithësi, dhe në Shtetet e Bashkuara, në veçanti, të krijojnë institucione financiare që u japin atyre zgjedhje pa interes.

Kohët e fundit, një sondazh i Këshillit mbi Marrëdhëniet Islame Amerikane (KMIA) dhe organizatave të tjera muslimane vlerësoi se numri i muslimanëve në Shtetet e Bashkuara dhe Kanada është mbi 10 milionë. Anketa vazhdoi më tej, për të dalë

në përfundimin se pjesë të konsiderueshme të bashkësisë muslimane janë profesionistë të klasës së mesme, me një rezervë të madhe kursimi.¹⁸⁰ Një mësim i madh që duhet të mësohet nga ky studim i kohëve të fundit, është se komunitetet muslimane në Perëndim janë dinamike dhe ndryshojnë me kalimin e kohës. Gjatë viteve 1960-1970, emigrantët kryesorë muslimanë (kryesisht studentë) ishin të zënë me organizimin e tyre në kampuset e kolegjeve për të shërbyer identitetin e tyre islam. Gjatë viteve 1980-1990, procesi kishte ndryshuar në ndërtimin e institucioneve lokale si xhamitë, shkollat dhe qendrat islame, si dhe organizatat shoqërore, kulturore e profesionale.

Sigurisht, sfida urgjente me të cilën përballen muslimanët në shekullin e XXI, është ndërtimi i bazave ekonomike e politike për fuqizimin dhe pjesëmarrjen aktive. Në veçanti, muslimanët përballen me nevoja urgjente për institucionet financiare që janë në përputhje me parimet e Islamit. Mungesa e institucioneve të orientuara nga Islami i ka detyruar muslimanët të merren me sistemin konvencional të bazuar në interes. Pavarësisht nga kufizimet fetare dhe laike që lindin, kur merren me institucionet e bazuara në *riba*, komunitetet muslimane e gjetën veten financiarisht të dobët dhe të marginalizuar. Duke qenë komunitete relativisht të vogla, institucionet e mëdha financiare nuk ishin të interesuara për t'u shërbyer nevojave të tyre, ose për të ushqyer kufizimet e tyre fetare. Rrjedhimisht, dy grupet më së shumti të prekura nga kjo situatë ishin konsumatorët muslimanë dhe bizneset e vogla, që historikisht u mbështetën shumë të bankat lokale për nevojat e tyre të kreditit dhe të pagesave.

Është e domosdoshme që bizneset e vogla të mbështeten, sepse ato luajnë një rol thelbësor në prosperitetin ekonomik të

180 Statistika të disponueshme tregojnë se muslimanët amerikanë kanë një të ardhur mesatare për kokë që varion midis 35.000 dollarë deri në 45.000 dollarë dhe mbi mesataren kombëtare prej 24.000 dollarë deri në 27.000 dollarë.

komuniteteve më të vogla. Prandaj, për të gjitha qëllimet praktike, ekziston një kërkesë e padiskutueshme për institucionet financiare që ofrojnë shërbime dhe produkte, për të përmbushur nevojat e klientelës muslimane. Pyetja është: Pse zhvillimi i institucioneve financiare islame në Shtetet e Bashkuara është aq i ngadalshëm apo i kufizuar? Qëllimi i këtij kapitulli është të hedhë dritë mbi faktorët që kufizojnë rritjen e institucioneve financiare islame, brenda sistemit financiar amerikan. Seksioni i dytë i kapitullit përqendrohet në kufizimet me të cilat ballafaqohen këto institucione dhe si t'i kapërcejnë ato. Seksioni i tretë diskuton gjendjen aktuale të institucioneve ekzistuese, sfidat e tyre dhe sukseset e mundshme, ndërsa seksioni i katërt thekson mundësitë e reja dhe nevojat e pakënaqura. Disa vërejtje përmbyllëse jepen në pjesën e fundit.

PENGESAT DHE SFIDAT

Teorikisht, institucionet financiare islame duhet të kapërcejnë shumë pengesa, para se të mund të operojnë në sistemin financiar të SHBA-së. Është e rëndësishme të kihet parasysh, se disa prej këtyre pengesave janë bërë më pak kufizuese kohët e fundit. Institucionet islame kanë një shans më të mirë për të pasur sukses, duke marrë parasysh ndryshimet e thella që po ndodhin vetëm në industrinë bankare amerikane: bashkimet më të qarta, shkrirjen, teknologjinë e informacionit dhe integrimin financiar. Implikimet e këtyre ndryshimeve për rentabilitetin dhe sigurinë e bankave janë diskutuar gjerësisht. Ndërkohë, implikimet e këtyre ndryshimeve për institucionet financiare islame ende duhet të shqyrtohen. Dikush mund të argumentojë, me të drejtë, se ndryshimet aktuale do të përfitojnë financimin islam, duke lehtësuar kufizimet e hyrjes në tregjet financiare. Nëse bankat islame

lejohen të veprojnë në Shtetet e Bashkuara (si banka të komunitetit ose banka kombëtare), komunitetet muslimane do të kenë qasje në shërbime financiare që janë në përputhje me Sheriatin. Sigurisht, rregulloret, siç është Akti i Ri investimit në Komunitet (ARK), i cili kërkon që bankat të japin hua në të gjitha fushat në të cilat marrin depozita, do të përfitonin konsumatorët muslimanë dhe bizneset e vogla.¹⁸¹

Përkundrazi, mund të thuhet se ndryshimet e reja nuk do të ishin të dobishme për institucionet financiare islame për dy arsye. *Së pari*, institucionet financiare islame nuk mund të kenë sukses në një mjedis të bazuar në *riba*, sepse ata duhet t'i përmbahen rregulloreve. *Së dyti*, për shkak të madhësisë së tyre, institucionet islame nuk do të jenë në gjendje të konkurrojnë me organizatat e mëdha të krijuara nga bashkimet. Megjithatë, që institucionet financiare islame të jenë në gjendje të kenë sukses në Shtetet e Bashkuara, ato duhet të kapërcejnë pengesa të caktuara. Këto përfshijnë rregullimin, inovacionin, konkurrencën, mungesën e standardeve të kontabilitetit dhe perceptimin e komuniteteve muslimane.

RREGULLORET FINANCIARE

Deri në kohët e fundit, kufizimi primar që pengon rritjen dhe zhvillimin e bankave islame në tregjet financiare amerikane është rregullimi financiar. Nëse bankat islame, për shembull, u ngarkuan të vepronin në Shtetet e Bashkuara, do t'u kërkohej që t'i përmbaheshin të njëjtave rregulla të aplikuara ndaj homologëve të tyre, pavarësisht nga natyra dhe fushëveprimi i veprimeve të

181 KRR-ja luajti një rol të rëndësishëm në zhvillimin e bankave të komunitetit, duke u lejuar atyre të mobilizojnë kursimet e komunitetit dhe të rizbulojnë këto kursime në komunitet.

tyre.¹⁸² Akti bankar i vitit 1933, që kërkon ndarjen e industrisë bankare dhe të letrave me vlerë, ishte një pengesë e madhe për të vepruar një bankë në baza islame.¹⁸³ Megjithatë, deri më tani, bankat islame nuk ishin në gjendje të aplikonin për një kartë në Shtetet e Bashkuara, mënyrat e kontratës (*Mudarabah*) vënë fondet e depozituesve në rrezik, në kundërshtim me masat e sigurisë, të kërkuara nga rregullatorët. Prandaj, rritja e shpejtë (15 për qind në vit) dhe suksesi global i bankave islame në mbarë botën kanë bërë që shumë banka tradicionale të hapin dritaret për depozitat islame (Citibank). Një tjetër pengesë e madhe për funksionimin e bankave islame në sistemin financiar të SHBA-së është kërkesa e rezervave.

Natyra e ngjashme me depozitat Islame të fitimit-humbjeve (DFH) i bën ata të ndryshëm nga depozitat e zakonshme në një bankë konvencionale. Shumë juristë dhe ekonomistë islamë argumentojnë kundër nënshtërimit të depozitave të DFH në kërkesat e rezervës. Ata argumentojnë se, meqenëse depozitat e DFH nuk garantojnë, as nuk kanë të drejtë për kthime fikse, nënshtërmi i tyre për rezerva do të jetë një barrë shtesë, si për depozituesit, ashtu edhe për institucionin, pasi kërkesat e rezervës nuk japin kthim.¹⁸⁴ Për më tepër, sigurimi i depozitave (dhe sigurimi

182 Bankat islame, për shembull, duhet t'i përmbahen kërkesave për certifikim, mjaftueshmëri të kapitalit, sigurimit të depozitave dhe kufizimeve në zotërimet e aseteve. E njëjta rregullore zbatohet edhe për institucionet jobankare, si kompanitë e sigurimeve, fondet e pensioneve, agjencitë e pasurive të paluajtshme dhe fondet e përbashkëta.

183 Për shkak se bankat islame kanë më shumë ngjashmëri me kompanitë e financimit, mund të jetë e dobishme të miratohen të njëjtat rregulla, të vendosura nga Komisioni i Letrave me Vlerë (këto përfshijnë llojin e letrave me vlerë, faktorët e rrezikut, kontrollin e brendshëm dhe treguesit e performancës).

184 Meqenëse bankat islame garantojnë vetëm depozita pa afat, një rezervë 100% e kërkuar për depozitat e kërkesës do të ndihmonte në zvogëlimin e problemeve të mospërputhjes së pasivit të aktiveve, të shkaktuara nga tërheqjet e papritura të depozitave të kërkesës.

në përgjithësi) gjithashtu mund të konsiderohet pengesë, duke pasur parasysh polemikat mbi kontratën konvencionale të sigurimit. Megjithatë, kalimi i Aktit të Modernizimit të Shërbimeve Financiare Grann-Leach-Bliley të vitit 1999 (GLBA) ka sjellë krijimin e një banke islame në Shtetet e Bashkuara, të mundshme dhe të pashmangshme.¹⁸⁵ Në veçanti, bankat islame do të duhej t'i kushtonin më shumë vëmendje vlerësimit të tyre të Camel (akronim i bazuar në pesë fusha: mjaftueshmëria e kapitalit, cilësia e aseteve, menaxhimi, të ardhurat dhe likuiditeti), në mënyrë që t'u përmbahen rregullave financiare të SHBA-së.

PRODHIMET FINANCIARE

Një pengesë tjetër për zgjerimin e institucioneve financiare islame në Shtetet e Bashkuara, është instrumenti financiar i disponueshëm për mobilizimin dhe shfrytëzimin e kursimeve të muslimanëve. Instrumentet e tanishme mund të klasifikohen në dy kategori: instrumentet e ngjashme me kapitalin dhe markat dhe instrumentet e ngjashme me borxhin. Në fakt, ka shumë lloje të instrumenteve (kontratave) në secilën kategori, ku juristët dhe praktikuesit financiarë kanë vendosur vlefshmërinë dhe përputhshmërinë e tyre me Sheriatin. Sidoqoftë, instrumentet ekzistuese janë të kufizuara dhe nuk mund të përballen me nevojat bashkëkohore financiare. Shumë muslimanë dhe jomuslimanë nuk kanë një kuptim të qartë të zbatueshmërisë së tyre në

185 GLBA bëri dy ndryshime të mëdha. *Së pari*, lejoi kompanitë që mbajnë banka, të bashkohen me kompanitë e sigurimeve dhe të letrave me vlerë dhe t'i ndërtojnë produktet e tyre. *Së dyti*, ajo u lejoi kompanive të mbajtjes së bankave që nuk u bashkuan për të nënshkruar letrat me vlerë, shitjen ose ofrimin e sigurimeve dhe bërjen e investimeve të kapitalit në firmat e biznesit.

këtë mjedis financiar të vazhdueshëm inovativ. Prandaj, institucionet financiare islame duhet të zhvillojnë dhe rinovojnë instrumentet financiare afatshkurtra që përmbushin kërkesat e Sheriatit, ndërsa në të njëjtën kohë u lejojnë bankave të diversifikojnë portfolet e tyre dhe të sigurojnë fonde afatshkurtra, nëse është e nevojshme. Institucionet financiare islame gjithashtu duhet të investojnë shumë në njohjen e klientëve të tyre potencialë me këto instrumente, para se të presin që të tërheqin klientë të rinj, ose të mbijetojnë në konkurrencë.

STANDARDET E KONTABILITETIT

Një pengesë tjetër që mund të jetë e dëmshme për rritjen dhe zhvillimin e institucioneve financiare islame në tregjet amerikane, është mungesa e parimeve standarde të kontabilitetit, që lehtësojnë zbulimin dhe mbikëqyrjen e performancës së bankës. Standardizimi i politikave të kontabilitetit është po aq i rëndësishëm për institucionet financiare islame, ashtu siç është për ato konvencionale dhe, për të njëjtën arsye: të lehtësojë krahasimin kuptimplotë dhe analizën e rezultateve. Në shumicën e rasteve, nuk është e mundur të përdoren parimet e kontabilitetit konvencional dhe të zbatohen ato në koncepte financiare islame, sepse kornizat e të dy sistemeve janë të ndryshme. Kohët e fundit, Organizata e Kontabilitetit dhe Auditimit për Institucionet Financiare Islame (OKAIFI) ka prezantuar dymbëdhjetë (12) standarde të kontabilitetit, të cilat mbulojnë saktësisht shpalosjet dhe transparencën e balanceve dhe pasqyrave financiare. Shpresohet që, duke miratuar standardet OKAIFI, natyra e aktiviteteve të biznesit të institucioneve financiare islame të bëhet më transparente.

KONKURRENCA

Institucionet financiare islame për të mbijetuar në sistemin financiar të SHBA-së, duhet të jenë inovative dhe të kenë kapital të mjaftueshëm. Më e rëndësishmja, aftësia e institucioneve islame për të ekzistuar në një sistem të zhvilluar dhe shumë novator, varet nga fakti nëse ato mund të konkurrojnë me institucione të mirëkrijuara dhe të mirëkapitalizuara. Në një mjedis të integritit financiar, ku letrat me vlerë dhe kompanitë e sigurimeve kohët e fundit janë lejuar të hyjnë në veprimtarinë bankare, institucionet financiare islame do të përballen me konkurrencë të ashpër, si në tregjet e depozitave, ashtu edhe të shërbimeve financiare. Prandaj, institucionet financiare islame duhet të jenë inovative dhe agresive në hartimin e mënyrave të reja të financimit, për të tërhequr depozita dhe për të ofruar shërbime financiare për klientët e tyre.

Nga ana tjetër, integrimi financiar do t'u mundësonte institucioneve financiare islame të reduktojnë kostot dhe të diversifikojnë portofolet e tyre, për të gjeneruar më shumë fitime dhe për të siguruar kthime konkurruese. Fakti që bankat islame nuk garantojnë vlerat nominale të depozitave të tyre dhe nuk japin kthime fikse, krijon një nxitje të fortë për marrjen e rrezikut. Prandaj do të ishte e nevojshme të rritej raporti i kapitalit për të zvogëluar rreziqet shtesë. Në veçanti, kapitali është mjaftueshëm i nevojshëm për të zvogëluar rrezikun e falimentimit (raporti i kapitalit më shumë se 8%). Në një sistem financiar të mirë-rregulluar, konkurrenca është e nevojshme për efikasitet dhe cilësi. Një nivel i caktuar i konkurrencës kërkohet para se këto institucione të plotësojnë kërkesat e një popullsie muslimane në rritje.

PËRKUSHTIMI

Për institucionet financiare islame, që të lulëzojnë dhe të zgjerohen, duhet prania dhe angazhimi autentik. Prania autentike kërkon angazhim ndaj Sheriatit nga të dyja: si institucionet, ashtu edhe klientelat e tyre. Më e rëndësishmja, vetëdija e bashkësisë muslimane për këto institucione dhe gatishmëria e saj për t'i mbrojtur ato janë përbërës kyç për suksesin. Një bankë islame nuk mund të ketë sukses pa klientë të cilët janë të angazhuar për nocionin e financimit islam. Po ashtu, klientët e përkushtuar muslimanë nuk mund të mbrojnë një institucion financiar, nëse institucioni nuk i plotëson nevojat e tyre fetare e financiare, d.m.th.: nëse institucioni nuk ofron shërbime të ngjashme me alternativat joislame të disponueshme në treg, duke përmbyshur parimet e Sheriatit. Nga ana tjetër, duke qenë përgjegjës për shoqërinë, institucionet financiare islame duhet të veprojnë si bankat e komunitetit, duke mobilizuar kursimet e komunitetit dhe duke i ri investuar ato në të njëjtin komunitet. Një institucion financiar islam mund të luajë një rol social dhe religjioz në mënyrë efektive dhe efikase, duke bashkuar paratë e zekatis dhe duke i rishpërndarë ato në komunitet. Sidoqoftë, këto institucione nuk mund të arrijnë sukses, nëse nuk angazhohen në misionin e tyre, nëse nuk respektojnë Sheriatin dhe nuk sigurojnë nevojat financiare të klientëve të tyre. Në të vërtetë, xhamia dhe institucionet e tjera sociale e arsimore mund të luajnë një rol të rëndësishëm në edukimin e komunitetit për rëndësinë e përkrahjes së institucioneve financiare islame.

GJENDJA E INSTITUCIONEVE FINANCIARE ISLAME EKZISTUESE

Natyrisht, blloku i madh i muslimanëve në Shtetet e Bashkuara nuk mund të neglizhohet në rritjen dhe prosperitetin e ekonomisë amerikane. Rritja ose rënia fenomenale në tregun amerikan (siç tregohet nga tregues të ndryshëm si DJIA, NASDAQ, S & P500) në vitet 1990 ka frymëzuar shumë njerëz, përfshirë muslimanët, për të investuar në aksione dhe pasuri të tjera financiare. Rrjedhimisht, pak institucione kanë dalë për të mobilizuar burimet muslimane dhe për t'i pajisur ata me një urë për sigurinë ekonomike e financiare. Pjesa më e madhe e institucioneve islame që operojnë në tregjet financiare amerikane sot, përqendrohen në menaxhimin e pasurisë, financimin e konsumatorit dhe aktivitetet jobankare. Me sa duket, suksesi i disave prej këtyre institucioneve ka frymëzuar kompanitë si Dow Jones, International Investor dhe FTSE International për të nisur serinë globale të Islam Index (DJII, TII Global Islamic Index, dhe FTSE International), për të ndjekur performancën e investimit në fondet e kapitalit islam. Pavarësisht se janë të vogla dhe të fragmentuara, disa nga institucionet ekzistuese kanë pasur suksese të mëdha në fushat në të cilat ato përqendrohen. Në shumë raste, kthimet vjetore kanë tejkaluar aksione të mëdha dhe të vogla të kapitalizmit në vitet e fundit. Për shembull, për Amana Income Fund, kthimi mesatar vjetor për 10 vitet e fundit ishte 11.69 %, krahasuar me kthimin e S & P500 prej 17.43 %. Ndërsa Amana Growth Fund mesatarisht ishte 17.81 %, krahasuar me 10.53 % të Russell 2000, për të njëjtën periudhë. Mes viteve 1996-1999, Islamic Index Fund i Dow Jones ishte mesatarisht 27.25 %, duke tejkaluar S & P 500 (24.37 %) dhe Russell 2000 (12.86 %). Për më tepër, kthimet vjetore të NAIT kanë pasur mesatarisht 6 %, krahasuar me normat e depozitave 5.6 %.

SFIDAT PËRPARA

Mungesa e bankave pa interes nga peizazhi financiar i SHBA-së mund t'i atribuohet rregullave amerikane, siç u tha më herët, ose ekonomisë së thjeshtë. Cilado qoftë arsyeja, suksesi i dukshëm i fondeve ekzistuese islame ka tërhequr shumë institucione tradicionale, për të konsideruar dhënien e financimit islam (Citi-bank, Fannie Mae). Duke e kuptuar rëndësinë e përmbushjes së nevojave fetare të bashkësisë muslimane, Zyra e Kontrollorit të Valutave (ZKV) po shqyrton disa kërkesa për një kartë nga institucionet financiare islame. Për më tepër, përdorimi i gjerë i internetit ka bërë të mundur që bankat e huaja të ofrojnë shërbimet e tyre për muslimanët në Shtetet e Bashkuara. Bankat islame on-line mund të përfitojnë konsumatorët, duke ulur tarifat, ose duke rritur kthimet në depozitat e fitim-humbjes.

Siç e kemi përmendur më lart, institucionet ekzistuese kanë përqendruar bizneset e tyre në kursimet e ndërsjella (NAIT), financimin e pasurive të paluajtshme (UBK / Al-MANZIL, ISLAMIC CO-OP, MSI), leasing të makinave dhe financimin e shtëpive (LARIBA), menaxhimin (AMANA, DOW JONES ISLAMIC INDEX FUND, ISLAMIQ.COM) dhe sigurimin (TAKAAFUL USA). Natyrisht, nevojat financiare të muslimanëve nuk janë të kufizuara në atë që sigurohen nga institucionet ekzistuese islame. Një mënyrë për ta përshkruar problemin, është të mendohet për konsumatorët muslimanë dhe bizneset e vogla. Si konsumatorë, njerëzit me të ardhura fikse nuk mund të investojnë në stoqe, të cilat janë fokusi i këtyre institucioneve, për shkak të rrezikut të lartë që lidhet me to. Prandaj ka nevojë urgjente për institucionet e specializuara në investime me rrezik të ulët, për të tërhequr kursimet e këtyre grupeve (një fond islam pensioni?). Studentët muslimanë, gjithashtu, nuk u shërbejnë mirë institucioneve ekzistuese. Institucionet e specializuara në kredi studentore janë padyshim të nevojshme për t'u kujdesur për këtë grup. Institucionalizimi i zekatit dhe *i vakëfit*

mund të jetë një zgjidhje e zbatueshme për këtë problem. Komunitetet muslimane kanë nevojë edhe për biznese të vogla për produktet *hallall* (dyqane), shërbime profesionale dhe të specializuara, shkolla etj. Për shkak të rëndësisë së tyre jetike për komunitetet, këto biznese të vogla kanë nevojë për mundësi të specializuara financimi. Së fundmi, por jo më pak e rëndësishme, institucionet islame duhet të themelojnë fondacione kombëtare që japin grante për kërkime dhe zhvillimin e komunitetit.

PËRFUNDIM

Transformimi i sistemit bankar, ndryshimi i rregulloreve dhe teknologjia e informacionit mund t'i sjellin përfitime të gjitha komuniteteve muslimane në Shtetet e Bashkuara, duke lejuar institucionet financiare islame të veprojnë, nën rregullat amerikane dhe parimet e Sheriatit. Suksesi i institucioneve ekzistuese islame ka hapur rrugën për shërbime të reja, instrumente të reja dhe institucione të reja.



9

Ku shkojmë nga këtu? Kontributi musliman në qytetërim: Paralajmëruesi i rilindjes së tretë

Syed Al Ahsani

Kremtimet e pesëqindvjetorit të zbulimit të Amerikës nga Colombus, në vitin 1492, ishin një pikë kthese në ringjalljen intelektuale muslimane të vendosur në lëvizje pas Luftës së Dytë Botërore. Jashtë Spanjës, në Lahore, në 1991, u mbajt Konferenca e Parë Ndërkombëtare mbi Spanjën Islame në Al-Hamra, për të cilën unë isha koordinator kryesor. Mbi 60 studiues muslimanë, përfshirë 23 nga jashtë nënkontinentit, paraqitën dokumente mbi kontributin e lavdishëm të Spanjës islame në qytetërim.

Nga 1150 deri në shekullin e XVI, dijetarë hebrenj, të krisherë dhe muslimanë nga Europa Perëndimore dhe Spanja përkthyn libra nga arabishtja në latinisht në Akademinë e Toledos, të themeluar nga Alfonso, Sabio dhe Wise. Përkthimet u shpërndanë pastaj në qendrat akademike në Europë, ku u bënë

baza e Rilindjes, ringjallja e njohurive në Europë.

Për fat të keq, diskutimet e Konferencës së Lahores nuk u publikuan. I përfshirë në punimet e paraqitura ishte një artikull hulumtues nga Dr. Raisuddin Ahmed i Universitetit Dacca. Ai dëshmoi se muslimanët hynë për herë të parë në Spanjë gjatë kohës së Uthmanit, Kalifit të tretë, i cili urdhëroi që ata të vazhdonin në Stamboll. Sundimtari i Egjiptit 'Uqbah ibn Nafi', dhe vëllai i tij hynë në Spanjë, por u desh të ktheheshin, sepse berberët që e shoqëronin, nuk e vazhduan ekspeditën dhe përforcimet e mëtejshme u prenë. Kjo është transmetuar nga Dr. Mohammad Hamidullah në Wathiqah al-Siyasiyyah. Masumi gjithashtu ka shkruar një punim për të njëjtën temë.

Deklarata e Lahores, e miratuar në konferencë, bëri thirrje për krijimin e karrigeve, kurseve mbi Spanjën islame, emërtimin e rrugëve sipas dijetarëve të shquar të periudhës, konferencave dhe seminareve mbi Spanjën islame, përkthimin dhe botimin e dorëshkrimeve përkatëse që ekzistojnë në Spanjë dhe diku tjetër. Megjithatë, iu la Shoqatës së Shkencëtarëve Socialë Muslimanë (SHSHSM) që të lehtësonte përmbushjen e disa prej këtyre qëllimeve. Ata ndihmuan financiarisht në organizimin e Konferencës së parë Rajonale në Dallas, më 22-23 qershor 2001, mbi Kontributet Islame në Qytetërim. Katërmbëdhjetë studiues nga Shtetet e Bashkuara, përfshirë Presidentin e Institutit Ndërkombëtar të Mendimit Islamik (INMI), paraqitën vepra të hulumtuara mirë në konferencë. Duke qenë të pranishëm studiues të të gjitha bashkësive fetare, ngjarja ishte një sukses i madh.

Në Deklaratën e Dallas, u ra dakord të krijohet një kapitull rajonal i SHSHSM në jug-perëndim të Shteteve të Bashkuara, të mbahej një konferencë rajonale të paktën çdo dy vjet dhe të kryheshin aktivitete të tjera akademike në lidhje me misionin e Shoqatës. Gjithashtu u lëshua një kopje e konferencës për shtyp mbi ngjarjen.

Konferenca u publikua jo vetëm në mediat lokale, por edhe

në shtypin rajonal, kombëtar e ndërkombëtar. Ishte inkurajuese të theksohej se mesazhi u përsërit në Kaliforni. Nën udhëheqjen e Imam Hamza Jusufit, në akademinë amerikane u krijua një grup pune, nën drejtimin e z. Youssef Ismail, për të mbartur mesazhin e kontributeve islame në qytetërim dhe për të krijuar muze të lëvizshme, deri në krijimin e një muzeu të plotë për këtë temë. Këshilli i Humanistikës mund të marrë në konsideratë edhe sigurimin e fondeve të përshtatshme për këtë qëllim. Materiali me informacione të detajuara i është dhënë koordinatorit. Shpresohet që kapitujt e tjerë të SHSHSM do të krijohen edhe në vende të tjera, ndoshta në Perëndim dhe në Mes-Perëndim, ku Br. Abdullah është shumë i interesuar për këtë projekt.

Përpjekje të ngjashme janë rrugës, diku tjetër, në Shtetet e Bashkuara dhe jashtë vendit. Për shembull, në Jacksonville, Misisipi, ku është themeluar një muze, u përgatit një ekspozitë dhe një dokumentar mbi Spanjën muslimane, nga tetori i vitit 2001. Në Universitetin Georgetown u mbajt një seminar i diplomimit, në vitin 1997, me të njëjtën temë. Në South Methodist University, është krijuar një muze për Spanjën, duke shfaqur objekte të periudhës së saj muslimane. Me publicitet, aktivitete të ngjashme të vazhdueshme mund të dalin në dritë, si në Shtetet e Bashkuara, ashtu edhe në të gjithë botën. Në Lahore, Pakistan, Shoqëria Shkencore e Al-Khauarizmit ka treguar interes të madh dhe ka publikuar informacione në faqen e saj të internetit, për konferencën rajonale AMSS-SW. Në Spanjë është themeluar një Universitet Islam, në të cilin Dr. Ali Kettani është Rektor. Në Shtetet e Bashkuara, Salma Khadra Jayusi botoi dy vëllime mbi trashëgiminë muslimane në Spanjë, në vitin 1992. Po gjatë këtij viti, në Madrid u mbajtën disa seminare gjatë festimeve një mujore për pesëqind-vjetorin e zbulimit të Amerikës nga Columbus.

MISIONI

Për pranimin e Kontributeve Islame në Qytetërim, përdoret një mjet jetik për të gjeneruar vetëdijen e vërtetë mbi Islamin dhe muslimanët midis fqinjëve, bashkëpunëtorëve dhe bashkatdhetarëve të tjerë. Përfitimet e kësaj mund të jenë:

1. Pas ngjarjes, do të krijohej një kuadër institucional për të nxitur dialogun ndërfaqetor, shkëmbimin e ideve, komunikimin dhe metodologjinë për krijimin e një shoqërie civile të vërtetë në Shtetet e Bashkuara.
2. Duke pasur parasysh trashëgiminë e përbashkët hebreo-krishtere-islame, kjo përpjekje do të synonte t'i bënte Shtetet e Bashkuara një "dritë për kombet", siç parashihej nga William Jefferson, një superfuqi morale, bazuar në konceptin mono-teist të të drejtave të njeriut, barazisë, drejtësisë, respektin e ndërsjellë dhe paqen, si në vend, ashtu edhe në marrëdhëniet e jashtme.
3. Në modelin e Akademisë së Toledos, të themeluar nga Alfonso, mbreti i tretë i hebrenjve, të krishterëve dhe muslimanëve, kjo ndërtesë e institucioneve do të nxiste Rilindjen e Dytë në Perëndim, veçanërisht në Shtetet e Bashkuara, mbi themelet e përbashkëta shpirtërore, vlerat familjare, njohuritë dhe mësimet e përbashkëta.
4. Komuniteti më i gjerë musliman në zonë do të bëhej i vetëdijshëm për kontributin që paraardhësit e tyre dhanë në qytetërimin njerëzor.
5. Konferenca do të projektonte për mësuesit, korporatat dhe elitën politike e sociale, periudhën historike të lulëzimit të njohurive në Lindjen e Mesme (të ashtuquajturën Epoka e Errët), duke paralajmëruar Rilindjen në Europë dhe ngritjen e Perëndimit në lartësitë e tij të tanishme.
6. Publikimi i procedurave do të shërbente si një burim i vlefshëm për hulumtime dhe mësimdhënie për studentët dhe studiuesit akademikë dhe jo-akademikë.

7. Pas kësaj ngjarjeje, toka do të ishte e përgatitur për krijimin e një kapitulli rajonal të Shoqatës së Shkencëtarëve Socialë Muslimanë (SHSHSM), në Rajonin Jugor dhe Jug Qendror, duke përfshirë Luizianën, e cila ka një shoqatë profesionale me një numër të konsiderueshëm anëtarësh akademikë.
8. Një revistë tremujore e propozuar: *“Studimet e Mijëvjeçarit të Ri”*, do të publikohet nga AMSS-SW, e cila do të ishte vetura e saj rajonale, duke nxitur kërkime mbi temën, përveç një buletini elektronik.
9. Pas përvjetorit të dhjetë të Konferencës mbi Spanjën islame, e mbajtur fillimisht në Lahore, në vitin 1991, kjo ngjarje do të përsëritej çdo dy vjet, ku e para konferencë ndërkombëtare ishte në vitin 2003.
10. Përpjekje do të bëhen gjithashtu për të filluar kurse mbi këtë temë në universitetet e Teksasit të Veriut dhe gjatë.
11. Ngjarja gjithashtu do të ndihmonte në paraqitjen e një imazhi pozitiv, duke hequr stereotipizimin jorealit dhe negativ të Islamit dhe muslimanëve në media.

Njohuria është një vazhdimësi dhe kontributi musliman në qytetërim nuk është përjashtim. Ky kontribut vazhdoi edhe pasi qytetërimi islam kishte arritur majën e tij. Edhe gjatë periudhës së rënies së tij, dijetarët muslimanë ishin të zënë me shkrimin e librave mbi aspekte të ndryshme të të mësuarit, si laike, ashtu edhe fetare.

Si mund të krijohet një tjetër Rilindje? Siç kuptohet zakonisht, Rilindja Europiane u zhvillua që nga shekulli i XIV deri në shekullin e XVII. Duke pasur parasysh se kjo do të thotë rilindje ose ringjallje e lulëzimit humanist të njohurive në art e në shkencë, një Rilindje e tillë ndodhi, fillimisht në Mesjetë, nga shekulli i X deri në shekullin e XIV. Epoka e lavdisë për qytetërimin musliman gabimisht u quajt Epoka e Errët. Si e tillë, kjo do të jetë Rilindja e Tretë, duke futur një utopi dhe një epokë paqeje, bollëku dhe

prosperiteti. Le të shpresojmë që ajo të arrihet me përpjekjen e përbashkët të besimeve abrahamike - judaizmit, krishterimit dhe islamit.

Konceptualisht, toka për ringjallje tashmë është përgatitur me parimet e parashtruara në Kuran dhe në Sunetin e të Dërguarit të fundit. Ai është raportuar të ketë parathënë se, pas regjimit të diktatorit dhe sundimit autoritar, *khilafah* do të pasojë. Pas tridhjetë viteve të *khilafah rashidah*, monarkia dhe sundimi autoritar u vendosën në tokat muslimane, të cilat kanë vazhduar deri në ditët tona. Nëse ky sistem i qeverisë është sanksionuar nga Kurani dhe Suneti, është një tjetër debat, në të cilin *'alims* (dijetarët fetarë) ndajnë pikëpamje të ndryshme. Al-Mawardi konsideron se sundimtarët muslimanë mund të krijojnë Sheriatin, por mund të jenë të padrejtë. Ghazali favorizon tolerancën e një sunduesi shtypës për të shmangur anarkinë totale. Ibn Taymiyyah tregon se një qeveri *kafir* [jobesimtare], që vendos drejtësinë, është më mirë se një regjim shtypës musliman. Ibn Hazm dhe disa studiues të tjerë lejojnë rebelimin kundër një sundimtari të padrejtë dhe shtypës. Pika thelbësore në këtë diskurs publik, qoftë në lidhje me fushën politike apo në ndonjë fushë tjetër, është pyetja themelore: Cili është parimi udhëheqës i Sheriatit?

Pas vdekjes së të Dërguarit (a.s.), kishte marrëveshje mes dijetarëve, se Kurani dhe Suneti, ixhtihadi dhe Qiyas (arsyetimi analogjik ose mendimi inovativ, brenda kornizës islame) formuan parimet themelore të Sheriatit. I Dërguari (a.s.) thuhet se e kishte pyetur Muadh ibn Jabalin, i cili po dërgohej për të qeverisur Jemenin, se si do të vendoste për çështjet. Përgjigjja e Muadhut, se do të mbështetej në Kuranin, Sunetin dhe ixhtihadin, e kënaqi të Dërguarin (a.s.). Më vonë, *Ijma* (konsensusi i sahabëve të hershëm) u shtua si parimi i katërt i Sheriatit.

Megjithatë, Ibn Hazmi, një dijetar i madh i Sheriatit të Andaluzit (d. 1064), e refuzoi me forcë *Qiyas* dhe *Ijma* si bidat (risi të

ndaluar), duke i kufizuar parimet themelore të Sheriatit në mënyrë rigoroze në Kuran, Sunet dhe ixhtihad. Ai ishte kundër *Taklidit* (imitimit të verbër). Sidoqoftë, mbrojtja e tij për *Taklidin* i cili harmonizon besimin dhe arsyen, ishte një ide e shpallur më vonë nga Ibn Ufayl dhe Ibn Rushd (Averroes). Ibn Rushdi dhe Ibn Hazmi mohuan '*kijas*' (arsyetimet analoge) dhe '*Ta'wil*' (interpretimin alegorik) për arritjen e vendimeve ligjore. Megjithatë, të gjithë, duke përfshirë Ghazalin, ranë dakord për arritjen e së vërtetës dhe u angazhuan për Kuranin dhe Sunetin. Ata nuk pranuan ndonjë mbingarkesë mbi fenomenet natyrore për neglizhimin e Zbulesës Hyjnore. Në mënyrë të barabartë, ata përqeshën dijetarët fetarë për fërkimin e shkencave natyrore dhe përdorën logjikën si një mjet për të vendosur prova. Përveç kësaj, ranë dakord mbi konceptin e njohurive.

Ndikimi i Ibn Hazmit zgjati për shekuj. Përkundër aderimit në shkollën Hanbalite, Ibn Taymiyyah (d. 3328) ishte kundër *Taklidit* (imitimit), duke u mbështetur në Kuranin dhe Sunetin dhe duke favorizuar ixhtihadin (hetimin individual). Ibn Khalidun e ndoqi Ibn Hazmin mbi historiografinë, determinizmin mjedisor dhe konceptimin e shkencave, në lidhje me vizionin, ëndrrën, alkiminë, astrologjinë dhe muzikën.

Idetë e Ibn Hazmit ndikuan në Europë, në lidhje me vlefshmërinë e intelektit për vendosjen e provave, arritjen në të vërtetën, mbrojtjen e harmonisë së besimit dhe filozofisë, mbrojtjen e një edukimi të artit liberal, ndërvlerësinë dhe harmoninë e shkencave fetare e laike. Veprat e tij u përkthyen në latinisht dhe gjuhë të tjera europiane, duke kontribuar kështu në lulëzimin e Rilindjes Europiane.

Si do të nxisë tema e kontributit musliman për qytetërimin një Rilindje të re? Kjo mund të arrihet në të njëjtën mënyrë, siç ishte Rilindja në Europë, nga shekulli i XIV deri në shekullin e XVII, me përkthimin e veprave nga gjuhët lindore në gjuhët perëndimore dhe shpërndarjen më të gjerë të tyre, duke shfrytëzuar

mjetet moderne, përfshirë internetin. Ashtu si Akademia Toledo (1150-1550), shumë akademi të tilla, universitete dhe institucione të tjera arsimore mund të bindeshin për shpërndarjen e granteve të veçanta kërkimore për Islamin dhe kontributin e tij në qytetërim, me qëllim mbajtjen e konferencave, botimin e dorëshkrimeve dhe kryerjen e hulumtimeve mbi këtë temë.

Për këtë qëllim, mesazhi i SHSHSM në tridhjetë vitet e ardhshme duhet të jetë i gjerë dhe të synojë arritjen e konsensusit për një paradigme të re kërkimi, për arritjen drejt të vërtetës. Qëllimi është të kapërcejmë pengesat filozofike që aktualisht ndajnë Lindjen dhe Perëndimin. Kjo strategji e SHSHSM mundet dhe duhet të ndiqet si një lëvizje, jo vetëm duke u mbështetur në kërkimin akademik brenda një kullë të fildishtë. Duhet një program i zgjerimit të misionit të SHSHSM, duke krijuar kapitujt e saj si dhe forume të ndryshme disiplinore në pjesë të ndryshme të Shteteve të Bashkuara dhe jashtë. Duke pasur parasysh debatin e tanishëm mbi përplasjen / dialogun e qytetërimeve, duhet të mbahet një panel i veçantë mbi kontributin e kulturave të ndryshme në qytetërimin botëror, duke përfshirë ato të muslimanëve, për të gjitha konventat kombëtare të SHSHSM, për të eksploruar ndërveprimet kulturore. Lidhjet duhet të krijohen midis SHSHSM dhe organizatave të tjera profesionale për projekte bashkëpunuese në këtë temë.



Epilog

Ky vëllim është përqendruar kryesisht në kontributet muslimane në fusha specifike të dijes: shkencat themelore dhe të aplikuar, fizike e biologjike, duke përfshirë medikamentet, teoritë dhe praktikat ligjore e politike, konceptet ekonomike e financiare, modelet dhe institucionet etj. Këtu do të dëshironim të hidhnim dritë mbi fushat e përgjithshme të theksimit në një rend shoqëror të bazuar në parimet islame.

Themelet konceptuale të një superstrukture të tillë që qeveris jetën njerëzore dhe marrëdhëniet e saj të qenësishme, me Krijuesin, njerëzit e tjerë, qeniet e tjera të gjalla, si dhe me mjedisin e saj të pajetë, qëndrojnë në një sërë parimesh të tilla të qëndrueshme universale, që mund të godasin në liritë bazike, potencialin optimal pozitiv njerëzor për një periudhë të qëndrueshme. Këto parime, të zbatuara siç duhet, mund të ofrojnë një qëllim të ri në jetë dhe një ndjenjë të drejtimit të duhur. Ato gjithashtu mund të nxjerrin në qeniet njerëzore gjeninë e tyre personale dhe kolektive krijuese, vitalitetin intelektual e shpirtëror.¹⁸⁶

186 Ibrahim Madkour, "Past, Present, and Future," in J.R. Hayes, *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, 2nd edn. (Cambridge, MA: MIT Press, 1983), fq. 243–246.

Islami i dha botës mënyrat e institucionalizimit, zbatimit praktik të parimeve të pastra të barazisë monogenetike, dinjitetit njerëzor, drejtësisë dhe lirisë individuale të disiplinuar. Mbi të gjitha, ai siguroi integritetin e karakterit, të bazuar në një ndjenjë shpirtërore akute të llogaridhënies për veprat e dikujt dhe mënyrës se si të trajtojmë njëri-tjetrin, faunën, florën dhe burimet natyrore. Këto bekime hyjnore duhet të shfrytëzohen për të mirën e të gjithë njerëzimit, pa kurrfarë dobësie të frikshme.

Duke zbatuar këto parime, muslimanët rindërtuan strukturat shpirtërore, sociale, ekonomike dhe politike, duke transformuar për mirë gjendjen njerëzore, për të gjithë kohën që do të vijë. Këto struktura i çliruan njerëzit nga paragjykimet e bazuara në dallimet në gjini, racë, lloj, besim ose origjinë kombëtare dhe njohën drejtësinë dhe përgjegjësinë për veprimet e dikujt, si të vetmet standarde për të përcaktuar superioritetin ose inferioritetin e një individi. Islami theksoi rolin e familjes në ndërtimin e karakterit individual nga foshnjëria, madje edhe gjatë fazës së lindjes.

Ligjet e mira prodhojnë struktura të mëdha shoqërore, të cilat gjenerojnë individë fisnikë, që, në anën tjetër, preferojnë dhe promovojnë mirëdashjen dhe drejtësinë, si shenjë dalluese të kulturës së tyre kolektive. Rose W. Lane, duke diskutuar ndikimin e jetës muslimane tek europianët, shkruan:

“Por të krishterët e kthyer sollën në Europë idenë e parë të një zotërie që europianët kishin pasur ndonjëherë. Derisa ata pushtuan qytetërimin saracen (një përjashtues për Sirinë, dhe më tej arabët dhe muslimanët), ata kurrë nuk e kishin kuptuar se një njeri i fortë nuk duhet të jetë mizor. Saracenët ishin luftëtarë të shkëlqyer kur luftonin, por nuk ishin mizorë. Ata nuk i torturonin të burgosurit e tyre, nuk i vrisnin të plagosurit. Në vendin e tyre, ata nuk i persekutuan të krishterët. Ata ishin burra të guximshëm,

por ishin të butë. Ata ishin të nderuar, sepse thanë të vërtetën dhe e mbajtën fjalën e tyre”.¹⁸⁷

Këto tipare karakteristike islame, fillimisht, i lanë përshtypje italianëve të arsimuar, të cilët ishin europianët më të hershëm që do të vinin në kontakt me muslimanët e Lindjes së Afërt. Britanikët i mbajtën këto gjurmë muslimane për veten e tyre. Lane shton:

“Janë ende duke prodhuar ndoshta klasën më të mirë të qenieve njerëzore në tokë sot, burrat dhe gratë e klasës sunduese britanike. Është një ideal që përshkon të gjithë jetën amerikane... Nga tregues të tillë të zymtë, një amerikan mund të marrë një ide të njerëzve me të cilët italianët po përballeshin përpara dhe gjatë kohës që ata ‘zgjonin’ Europën ...”

Të gjithë italianët po përparonin nga tregtia me saracenët. Tregtarët italianë, kapitenët e detit, detarët, vazhdimisht po takonin njerëz me njohuri më të mëdha dhe përvoja më të gjera se të tyre, burra më të pasur, më të veshur, të ushqyer më mirë, më të pastër. Burra që mendonin dhe vepronin shpejt, vepronin në mënyrë të pavarur. Ata kishin metodat më të mira të lundrimin të anijeve, mënyra më të shpejta për llogaritjen e kostove dhe shtimin e faturave. Me shpejtësi të pabesueshme, ata i dërguan çështjet e tyre të biznesit në distanca të mëdha.

Asnjë aktivitet i tyre, shpirtëror, social, ekonomik apo politik, nuk ishte i pamoralshëm. Ata kishin një kod të qartë të sjelljes për të fituar jetesën e tyre dhe për ta shpenzuar atë.

Gratë ishin të lira dhe të pajisura me një nivel të lartë të shkrim-leximit, për të përballuar çdo profesion të mirë. Në rastin e nevojës ekonomike, ato ishin në gjendje të lëviznin nëpër botë, duke mbajtur karakterin e tyre të lartë moral. Anëtarët e të

187 Rose W. Lane, *Islam and the Discovery of Freedom* (me një hyrje dhe komentim nga Imad-ad-Dean Ahmad). (Bethesda, MD: The Minaret of Freedom Institute; Beltsville, MD: Amana Publications, 1997), fq. 47–48.

gjitha minoriteteve jomuslimane, të cilët shpesh ishin të përjashtuar nga shërbimi ushtarak, ishin të mbrojtur nga shumica muslimane. Ishte detyrë e këtyre të fundit për të mbrojtur jetën, tokat dhe lirinë e tyre. Arsimi në të gjitha nivelet ishte i arritshëm për të gjithë, pavarësisht nga gjinia, raca, besimi apo gjendja socio-ekonomike. Skllevërit gjithashtu kishin një mundësi të mjaftueshme për të arritur edhe në nivelin e mbretërimit. Sundimi i gjatë i dinastisë së robërve turq të mbretërve, nga shekulli i VIII deri në shekullin e XIV, në muslimanët indianë dhe ata të Mamlukut, mbretërve robër muslimanë të Egjiptit, nga shekulli i XIII deri në shekullin e XVI, janë dëshmi për pluralizmin e shoqërive islame, të cilat i paraprinë shumë lirive të tilla, kudo në Perëndim. Historiani i njohur i Universitetit Princeton, Philip Hitti,¹⁸⁸ shkruan për Mamluksin: “Shërbëtorët e djeshëm u bënë komandantët e ushtrisë së sotme dhe sulltanët e së nesërme”.

Islami ka një koncept shumë të gjerë të adhurimit, i cili përfshin çdo veprim të denjë në çdo fushë të jetës, për aq kohë sa kjo të bëhet në përputhje me Udhëzimin Hyjnor, duke kapërcyer hendekun mes moralit dhe thjesht ligjores. Në një qeveri islame nuk ka ndarje midis moralit dhe botës. Kështu e ka sjellë njerëzimin në gjendjen më të moderuar dhe më të balancuar. Islami nxjerr në pah rolin e ndërgjegjes së dikujt në të gjitha aktivitetet e tij. Duke hequr adhurimin e bazuar në frikën ndaj objekteve të natyrës, si gjarpërinjtë apo majmunët, apo duke lënë mënjanë borxhin ndaj krijesave të tjera, si njerëzit, lopët apo kafshët, muslimanët në Islam ishin në gjendje të rrënjosnin te fëmijët e tyre një ndjenjë të kalorësisë dhe të lirisë nga frika.¹⁸⁹ Këto vlera

188 Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, 10th edn. (New York: Macmillan, 1986), fq. 672.

189 S. AbulHasan Nadvi, *Insani Duniya par Musalmanon kay Urooj-o-Zawal ka Asar* [The Impact of the Rise and Fall of Muslims on Human Civilization], 8th edn. (Karachi, Pakistan: Majlis-e-Nashariaat-e-Islam, 1974).

tërhoqën njerëz të racave të ndryshme, feve dhe përkatësive etnike në deltën e Islamit, për të formuar një ylber të rrallë dhe të vërtetë të popujve. Të gjithë janë të barabartë në sytë e Zotit, kriteri i vetëm islam për të gjykuar vlerën e dikujt është sjellja e drejtë në të gjitha çështjet njerëzore. Kështu, muslimanët ishin në gjendje të vendosnin një rend shoqëror krejtësisht të lirë nga konsideratat e klasës dhe të imunizuar ndaj çdo kompleksi psikologjik që lind nga ndërgjegjja e pushtetit ose tjetërsimi i bazuar në pafuqinë e mësuar.

Pa iu nënshtruar instinkteve të tyre kafshërore, muslimanët ishin në gjendje të përvetësonin dhe të zbatonin potencialin dhe misionin e tyre njerëzor të dhënë nga Zoti. Në kulmin e tyre, muslimanët bënë progres të vazhdueshëm dhe arritje të papara në pothuajse të gjitha aktivitetet njerëzore.

Kultura islame ndërhyri në mënyrë efektive midis forcave ekstreme, të angazhuara për shkatërrimin e ndërsjellë, dhe kështu, e shpëtoi njerëzimin nga këto sprova dhe vuajtje nëpër shekuj. Ndjenja globale e lirisë dhe e dinjitetit nga ana e të gjithëve, solli një periudhë të zgjatur progresi dhe një zhvillim gjithëpërfshirës, i cili balanconte forcat e brendshme dhe të jashtme të jetës. Islami e frymëzoi njerëzimin që të zhvillonte një rrugë të mesme, mes ndërgjegjësimit të vetëvlerësimit dhe vetëdijes së Zotit. Ai solli një urdhër i cili u dha epërsi parimeve të drejtësisë mbi preferencat personale, kënaqësitë dhe pasionet e pamoralshme për të zotëruar pronën me çdo kusht. Ai krijoi një ekuilibër ndërmjet ekstremeve të individualizmit dhe vetëmohimit të skajshëm, midis vlerës së arsyes njerëzore dhe Zbulesës hyjnore, midis vetëmbështetjes ateiste dhe varësisë së sëmurë nga ndihma hyjnore pa punuar mjaftueshëm, brenda mundësive të njeriut. Ai gjithashtu vendosi përmbushjen e detyrave dhe përgjegjësi të veta, para se të pretendonte të drejtat e dikujt nga të tjerët. Ai kërkoi të hiqte ngatërimin mes mjeteve dhe përfundimeve, pa justifikuar përdorimin e mjeteve të padrejta për të fituar të ashtuquajturën

“të mirë”. Islami refuzon të pranojë lirinë, pasurinë, fuqinë dhe kontrollin, si qëllime përfundimtare në vetvete, por i sheh ato thjesht si një mjet për një fund të denjë. Duke vepruar kështu, ngre pyetjen për atë fund dhe mënyrën se si duhet të përdoren këto mjete të nevojshme, duke pasur parasysh se qëllimi më i mirë i një muslimani është të jetë i drejtë në të gjitha marrëdhëniet shpirtërore, ekonomike, sociale dhe politike me të tjerët, qoftë muslimanë apo jomuslimanë.

Vlerat islame u mundësuan besimtarëve të jenë absolutisht të qartë në lidhje me rolet e preferuara gjinore për të mbrojtur familjen, si një institucion thelbësor dhe themelor, në të cilin bashkëshortët nuk përballen me armiqësi, por bashkëpunojnë me njëri-tjetrin, ashtu si rrotat e një automjeti të qetë. Ata mundësuan intelektin njerëzor dhe pasionin e sinqertë për t’i kanalizuar ata në mënyrë harmonike në një drejtim konstruktiv e jo destruktiv. Modestia në dukje, në ngrënie e veshmbathje, në të folur dhe në të ecur është përgjegjësi e të dy gjinive, në mënyrë që të mos lindë ndonjë ngacmim para ose gjatë martesës, apo mosbesimi brenda martesës.

Është për të ardhur keq, që muslimanët jo vetëm që nuk kanë njohur bashkëshortët për besimin e tyre universal dhe kontributet e shquara në qytetërimin botëror, por gjithashtu nuk kanë dijeni mbi historinë e tyre të artë. Ata duhet t’i japin fund izolimit dhe getoizimit, duke bashkëvepruar me njerëzit e komuniteteve të tjera të besimit, për të mësuar rreth sistemit të tyre të vlerave dhe për të ndarë me ta vlerat e tyre islame, në një përpjekje kolektive për të adresuar problemet me të cilat ballafaqohet njerëzimi dhe për të qenë proaktiv në parandalimin e konflikteve të mundshme.

Këto raste mund të shërbejnë si paralajmërues efektivë të një atmosfere shumë të nevojshme, atë të diversitetit të vërtetë ndërfaqetor dhe ndërkulturor, që çon në paqe dhe drejtësi në të gjithë globin. Ata gjithashtu mund të kontribuojnë në mënyrë të

konsiderueshme në diskurset demokratike midis qytetërimeve të ndryshme, në vend që të rrahin daullet e konflikteve dhe përplasjeve mes tyre.

Siq Louay Safi,¹⁹⁰ me të drejtë, në kapitullin e tij në këtë vëllim, ka theksuar se ishte natyra gjithëpërfshirëse e Islamit që çoi në shkëmbime të mëvonshme mes dijetarëve të të gjitha besimeve dhe vullnetin e tyre për të mësuar nga njëri-tjetri në ndjekjen vetëmohuese të së vërtetës. Ishte kuptimi historik ndërjetar, toleranca dhe respekti i ndërsjellë, karakteristikë e komuniteteve muslimane, që i ndihmuan ata të bashkërendojnë njohuritë bashkëkohore nga Kina, India, Lindja e Mesme, Afrika e Veriut dhe Greqia. Ata trashëguan, kritikuan dhe e çuan më tej këtë mësim të lashtë. Kontributet muslimane në qytetërimin njerëzor çuan në Rilindjen Europiane të periudhës Elizabetiane dhe, në fund të fundit, frymëzuan idealet demokratike të kushtetutës sonë si dhe klimën aktuale ndërkulturore të Amerikës.

Fundi i papritur i Luftës së Ftohtë ka katapultuar Shtetet e Bashkuara në pozitën e lidërshipit global. Kombi ynë ka një zgjedhje midis të qenit një forcë e lirisë dhe demokracisë, ose një forcë që i jep fund tundimit të "mbijetesës së më të fortit darvinian", me qëllim që të dominojë botën më të dobët. Ai ka një zgjedhje midis punës për të mirën e të gjithëve ose punës për fitimin e disave; midis bashkëpunimit të vërtetë global apo konkurrencës së shëmtuar; midis paqes me drejtësi ose paqes me forcë. Leximi mbizotërues i historisë njerëzore na lë me përshtypjen se çdo gjë që vlen, ka origjinën e saj në mendimin grek ose romak dhe se faza tjetër e progresit ka ndodhur në Rilindjen e shekullit të XVI. Ky supozim nuk arrin të pranojë kontributet e kulturave të tjera joperëndimore në qytetërimin botëror në përgjithësi dhe në zgjimin e Europës në

190 Louay Safi, "Overcoming the Religious-Secular Divide: Islam's Contribution to Civilization." Presented at the 2001 AMSS Regional Conference, Dallas, Texas, June 22–23.

veçanti. Kjo miopi i ka dhënë shpesh medias fetare dhe komerciale një dorë të lirë për të stereotipizuar disa komunitete: hebrenjtë, afrikano-amerikanët, katolikët, japonezët, komunistët dhe tani muslimanët dhe Islamin.

Dikush mund të presë që akademia të bëjë më shumë në promovimin e së vërtetës. Megjithatë, vetë akademia laike ka zhvilluar një ndjenjë “neverie” për të diskutuar kontributet e parimeve fetare të çdo kulture ose komuniteti.



Ky qëndrim i mohon kësaj të fundit një shans të drejtë për të pastruar ajrin e çdo stereotipizimi negativ të gjeneruar kundër tyre, e jo më të korrigjojë shtrembërimet e historisë dhe të qytetërimit njerëzor në tërësi. Ngjarjet tragjike të 11 shtatorit 2001 na kanë bërë të kuptojmë rrezikun e terrorizmit dhe kemi shkaktuar një ndjesi të cënueshmërisë. Në të njëjtën kohë, udhëheqja amerikane ka vepruar me mençuri, duke mos u izoluar nga pjesa tjetër e botës, por ka filluar të angazhojë njerëzit e saj në çështjet globale. Mund të mos pajtohemi me unilateralizmin dhe veprimet ushtarake parandaluese kundër kombeve më të dobëta, megjithatë ka potencial të jashtëzakonshëm për të kontribuar në paqe me drejtësi, të cilën mund ta bëjë vetëm duke u përpjekur të kuptojë aspiratat demokratike për liritë themelore, të drejtat e njeriut dhe drejtësinë për të gjithë. Duke punuar me amerikanët muslimanë si dhe me udhëheqje të tjera përfaqësuese rreth botës muslimane, Shtetet e Bashkuara mund të përmbushin qëllimin e krijimit të një rendi shoqëror të drejtë në të gjithë globin. Në vend që të shkruajmë ose të flasim në mënyrë të vazhdueshme për përplasjet qytetëruese, ne mund të angazhohemi në të mësuarit reciprok nga trashëgimia e pasur e kulturës islame dhe kontributet e paprecedenta teknologjike dhe administrative që Perëndimi i ka bërë botës moderne.

Dilnawaz a. Siddiqui



Lista e kontribuesve

AbdulHamid AbuSulayman, PhD

*President i Institutit Ndërkombëtar të Mendimit Islam
Kryeredaktor i Gazetës Amerikane të Shkencave Sociale
islame (American Journal of Islamic Social Sciences - AJISS)*

M. Basheer Ahmed, MD

*Ish-Profesor i Psikiatrisë,
Shkolla Mjekësore Jug-Perëndimore, Universiteti i Teksasit
(South-Western Medical School, University of Texas, Dallas)*

Syed A. Ahsani

Ish-Ambasador i Pakistanit

Abdel-Hameed M. Bashir, PhD

*Profesor i Ekonomisë, Universiteti i Luizianës
(University of Louisiana, LA)*

Lista e kontribuesve

Louay M. Safi, PhD

*Drejtor ekzekutiv i Qendrës së Zbulimit të Liderëve
(Leadership Development Center, ISNA)
Ish- President i Shoqatës së Shkencëtarëve Socialë
Muslimanë (SHSHSM)*

Mohammed Sharif, PhD

*Profesor i Ekonomisë, në Universitetin e Rhode Island,
Kingston, RI*

Dilnawaz A. Siddiqui, PhD

*Profesor nderi i komunikimit, në Universitetin Klarion të
Pensilvanisë (Clarion University of Pennsylvania)*

Peter Wright, JD

Noter Ligjor, Pittsburgh, PA

